

SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Ascética y Filosofía</i>	3
---------------	-----------------------------------	---

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ontología de la Historia</i>	8
BENITO R. RAFFO MAGNASCO:	<i>La Filosofía Moral en el Cinismo</i>	21
ALBERTO CATURELLI:	<i>Despotismo universal y Katéchon Paulino en Donoso Cortés (I)</i>	36

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Sobre la frustración del país</i>	43
ANDRÉ VINCENT:	<i>Sobre la contemplación de lo bello</i>	50
ALBERTO CATURELLI:	<i>La última obra de Leonardo Castellani</i> ..	54
OSCAR H. TRAVAGLINO:	<i>III Semana de Filosofía Tomista</i>	57
MARÍA MERCEDES BERGADÁ:	<i>Primeras Jornadas Metafísicas Bonaerenses</i>	62
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Filosofía del hombre</i>	65

BIBLIOGRAFIA

HANS Kelsen: *Teoría Comunista del Derecho y del Estado* (Guido Soaje Ramos) pág. 68; ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Expresión filosófica y literaria de España* (Celia Galíndez de Caturelli) pág. 70; CLEMENTE RIVA: *Il problema dell' origine dell' anima intellettuale secondo Antonio Rosmini* (Alberto Caturelli) pág. 73; GALLO GALLI: *Da "Taleté" al "Menone" di Platone* (Alberto Caturelli) pág. 74; ALEXANDRE KOYRÉ: *Introduzione alla lettura di Platone* (Alberto Caturelli) pág. 65; SANCTUS THOMAS AQ.: *Summa contra Gentiles: L. IV* (Octavio N. Derisi) pág. 77

CRONICA

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

•

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

ASCETICA Y FILOSOFIA

1. *Bajo el título de Interioridad y Fecundidad espiritual, declamos en el Nº 45 (Julio-Setiembre de 1957) de esta misma revista, que todas las manifestaciones del espíritu, como la Religión, la Filosofía, la Ciencia, el Arte y aun la misma elaboración de la Técnica, implican un ensimismamiento o retorno a sí, para encontrar en el fondo de nuestra alma la fuente misma de donde aquéllas brotan y toman vida en el contacto con el ser —verdad, bondad y belleza— trascendente. Porque, paradójicamente, el ser trascendente no perfecciona nuestro ser finito sino por una penetración en la inmanencia de las múltiples dimensiones de su actividad espiritual. Es menester silenciar la exterioridad bulliciosa de las impresiones sensibles y llegar a la “soledad sonora” de nuestra conciencia, para contemplar esa manera de ser, única y paradójica, de nuestra inmanencia que no es ni tiene sentido activamente sino por la presencia del ser trascendente o distinto de ella. La vida espiritual no brota sino como intencional, como inmanencia abierta, enriquecida por la presencia del ser trascendente —verdad, bien y belleza—. No hay en la conciencia una inmanencia que luego aprehende y tiende hacia el ser. Es el ser trascendente, quién, irradiando su verdad o inteligibilidad, y su bondad o apetibilidad, se hace presente y da sentido a la conciencia, a la vida espiritual: como aprehensión del objeto por la inteligencia o como entrega al mismo por el amor.*

De aquí que cuanto más aquilatada sea la actividad espiritual, más apremiante se hace el retorno a sí para encontrarse a solas consigo mismo, en cuya inmanencia descubrir simultáneamente el ser trascendente que la ilumina y la enriquece.

La vida filosófica —el grado más elevado de la vida contemplativa natural— no se comprende, pues, sino como una meditación en lo más íntimo de la conciencia y en el silencio de todo bullicio exterior que pueda distraerla de ese punto crucial en que sujeto y objeto, inmanencia y trascendencia se dan cita.

Tal actitud implica ya de por sí un renunciamiento a las continuas y apremiantes solicitudes que los objetos materiales ejercen sobre nuestra vida espiritual, a través de las intuiciones sensitivas en que se presentan; solicitudes que se robustecen y llegan a ejercer una verdadera tiranía a través de los medios técnicos actuales del cine, la radio, la televisión, etc.

No es posible la de-velación de los más delicados matices de la conciencia y del ser que la ilumina y enciende, sin un poder de concentración y de análisis penetrante, que sólo el recogimiento de todas las fuerzas de la inteligencia puede alcanzar; poder que a su vez no es posible conseguir sin una clausura frente a las llamadas de los objetos exteriores a través de los sentidos. Por su misma naturaleza, pues, no es posible decididamente la actividad filosófica sin una actitud ascética.

2. *Pero la verdad es que para constituirse con autenticidad y sin elementos espúreos que la desvirtúen en su propia esencia, la Filosofía reclama una ascética total; hasta tal punto que el fracaso de tantos sistemas filosóficos antiguos y actuales, elaborados por hombres que no podemos decir que no sean inteligentes, sin descontar la parte proveniente de una falta de información histórica y de formación lógica y doctrinal, en gran medida tiene su origen en esta falta más o menos grande de concentración y de austeridad.*

En efecto, la Filosofía es una Sabiduría, una visión radical totalizante del ser en sus múltiples y diversas realizaciones, un conocimiento desde sus principios supremos de la realidad material y espiritual, como es y como debe ser, actual y posible, que la abraza en todas y cada una de sus partes. Tampoco está exento de este análisis el ser del propio filósofo, en lo que él es y debe ser y frente a toda esa múltiple realidad consciente e inconsciente. De aquí que, a diferencia de las demás ciencias que aislan al investigador frente a su objeto —el cual a lo más se relaciona con él sólo en algún aspecto estrictamente humano— la Filosofía sea un saber que comprende totalmente al propio filósofo, y lo toma, por ende, en lo más auténticamente suyo, lo compromete en su ser y en su deber ser, en su conducta consigo mismo y con los demás y en su destino temporal y eterno. Tal situación del filósofo respecto a su tarea exige una ascesis total, una liberación de todo prejuicio y de toda preferencia, que no se funde ni justifique por las mismas exigencias del ser analizado.

Cuando un hombre vive entregado al placer de los sentidos y se afana por los bienes materiales que los procuran, cuando ha dado su adhesión a círculos políticos, económicos, etc., o a grupos de determinada ideología, ese tal está inhibido para penetrar en el santuario de la Filosofía, para aprehender nada más que al ser o verdad de las cosas, si previamente no se libera de esa vida y de esas preferencias, a las veces tiránicas e impositivas, que, a través de su voluntad, influyen como elemento perturbador de la visión desinteresada y

ajustada a la realidad por parte de la inteligencia. La inteligencia debe tener los ojos limpios de todo elemento ajeno a su propio objeto para poder aprehender y transparentar nada más que la verdad, única, que tiene derecho a determinarla. Esta es la razón por qué haya tan pocos auténticos filósofos, es decir, hombres no sólo inteligentes y preocupados por los problemas de la Filosofía, sino que busquen también con todas sus fuerzas la verdad y nada más que ella hasta sus últimas consecuencias; porque aun aquéllos que la buscan con sinceridad no siempre la alcanzan, trabados como están por prejuicios, hábitos, etc., que, sin percatarse muchas veces ellos mismos, enturbian la limpidez de su mirada.

Porque si, en Filosofía y fuera de ella, la inteligencia se atuviese solamente a las exigencias de la verdad evidentemente vista, no podría errar, se alcanzaría aquél ideal al que aspiraba Husserl con la "Filosofía como ciencia estricta"; porque la inteligencia es infalible en la aprehensión del ser que se presenta con toda evidencia o, en otros términos, frente a la verdad ontológica conscientemente y evidentemente aprehendida. De no ser así, deberíamos desesperar de llegar a ninguna verdad, caeríamos en un escepticismo radical, que a su vez es imposible y hasta inexpresable sin contradicción.

3. *Ahora bien, si la inteligencia no puede errar frente a la verdad evidente, ¿Cómo es posible que hombres de indiscutible inteligencia reincidan una y otra vez en posiciones ya demostradas muchas veces como insostenibles y absurdas?*

¿Cómo es posible que se vuelva al Racionalismo —a un uso exclusivo o casi exclusivo de la razón— que evidentemente contradice a la experiencia y que, por eso mismo, univoca al ser, y de aquí conduce inexorablemente al panteísmo, el cual identifica contradictoriamente lo finito con lo infinito, lo inmutable y lo mudable, la omniperfección y necesidad divinas con la imperfección y contingencias del ser del hombre y del mundo, y que en última instancia identifica en nosotros el ser y el pensar, terminando así en el idealismo trascendental, que no puede formularse siquiera sin suponer un ser objetivo distinto del acto de pensar?

¿Cómo es posible que hombres de vigor intelectual retornen una y otra vez a la tesis del Empirismo, siempre antiintelectualista en el sentido de negar a la inteligencia su objeto formal propio, el ser trascendente, encerrándose en un mundo de fenómenos subjetivos; a un Empirismo en sus múltiples formas: ya sensista —al que se reduce esencialmente el positivismo— ya irracionalista, y éste a su vez ya en la dirección vitalista-historicista de Simmel ya en la intuicionista de Bergson, ya finalmente en la existencialista; y que se encierra siempre en el círculo contradictorio de no querer admitir más objeto que el

de la experiencia sensible, vital o irracional, sin poder fundamentar tal tesis sino desde la inteligencia, cuyo valor precisamente se trata de negar?

¿Cómo es posible que filósofos serios insistan en defender la tesis del Relativismo —actualmente con preferencia historicista— cuya autodestrucción es tan fácil de ver en su misma formulación?

Se pregunta uno cómo inteligencias tan eminentes como las de Husserl y Scheler hayan podido ser atrapadas por una Fenomenología y Axiología que pretenden conservar la intencionalidad y la trascendencia ya del objeto, ya del valor, respectivamente, con prescindencia del ser, sin el cual el objeto y el valor son nada y pierden su propio sentido de tales.

Finalmente, se pregunta uno cómo puede recaerse en el burdo error del Ateísmo frente al dilema irrefutable: o el ser a se, Dios, o la nada absoluta.

Tal reincidencia con que tantos filósofos de indiscutible valor vuelven de un modo u otro a estos errores —como se ve en la Historia de la Filosofía— sólo puede tener una explicación: la falta de formación teórica y de información histórica, o lo que es peor, una positiva deformación de la inteligencia a causa de falsos planteos, métodos inadecuados y principios erróneos adoptados, y que actuando como prejuicios, impiden a la inteligencia determinarse únicamente por la evidencia o epifanía de la verdad del ser trascendente. Tal deformación previa inhibe a la inteligencia a ver las cosas como realmente son.

De aquí que a un estudiante de filosofía, que se inicia a ella con un método adecuado y con una buena formación, le sea dado ver y señalar el punto preciso de desviación de Descartes, de Kant o de Husserl, sin que él pretenda compararse con estas lumbreras de la Filosofía; por aquello de que no se necesita ser un Homero para ver defectos en la Iliada, según advirtiera alguna vez Menéndez y Pelayo. Es oportuno recordar verdad tan sencilla ante cierta gente que se indigna cuando un modesto filósofo emprende una crítica objetiva a un gran filósofo, olvidándose que toda filosofía es crítica. Incluso es menester recordar a algunos filósofos contemporáneos, que tal crítica no debe ser necesariamente intrínseca o de los principios internos del sistema, sino que también puede ser extrínseca o dirigida a los mismos principios de que éste parte, desde que el error puede ubicarse no sólo en una mala deducción sino en el planteo mismo y en la adopción de las premisas iniciales.

4. *Lo paradójico es que aquellos filósofos, llevados a tales posiciones desde sus prejuicios metodológicos o doctrinarios —consciente o inconscientemente actuantes en su inteligencia— atacan a veces a los filósofos cristianos de sustentar posiciones no filosóficas, que impiden la visión desinteresada de la realidad; cuando la verdad es exactamente la contraria: la Verdad revelada, admitida por la Fe —que desde luego no es Filosofía, pero tiene una fundamentación racional filosófica que la hace evidentemente creíble o aceptable*

por la Fe—, lejos de actuar como prejuicio deformante, actúa en la inteligencia liberándola de los mismos y preparándola, con el dominio de las pasiones y de una vida moralmente ordenada, a una visión cabal de la realidad.

5. De ahí que no baste la inteligencia para ser filósofo. Es menester someterla a disciplina: adiestrarla con un método riguroso, enriquecerla con una información histórica seria y desarrollarla con una formación inicial que tome conciencia crítica del valor de los grandes principios que rigen y estructuran la vida intelectual.

Pero animando la inteligencia y su formación, es indispensable por encima de todo, esta actitud ascética de sinceridad con la verdad y sus exigencias. Previamente a toda indagación filosófica es menester “limpiar el ojo” de la inteligencia de todo prejuicio que lo enturbie, y para ello, es menester comenzar por liberarse de toda exigencia pasional o temperamental, de toda preferencia de partido y de escuela, en una palabra, es menester alcanzar la libertad espiritual —que en un orden sobrenatural, llama San Pablo, libertad de los hijos de Dios— que coloque con toda tranquilidad a la inteligencia frente a la verdad y sólo frente a ella con la resolución decidida de aceptarla y acatarla en todas sus exigencias. Mientras las disposiciones morales no lleguen a ese grado de ascético dominio sobre toda pasión y preferencia, la tarea filosófica está constantemente amenazada de desviación, y de hecho se descarria hacia los errores antes mencionados y otros más burdos aún.

6. Mas cuando tal actitud ha sido decididamente tomada, la inteligencia, liberada de todo obstáculo que impida su visión cabal, es colocada frente a la verdad, que la invade y penetra con su luz y sus exigencias; y, en los confines más elevados de la misma, es conducida hasta las puertas de una verdad sobrenatural, inaccesible a sus solas fuerzas, es arrojada a una verdad que está por encima de ella y que, por eso mismo, no puede hacérsele en contradicción sino como un don gratuito que baja desde la misma Verdad Divina y que, por eso mismo también, únicamente puede herir sus pupilas cuando éstas han sido confortadas con la gracia de la fe. Cuando la inteligencia alcanza esa cima, infinitamente por encima de sí misma: la posesión de la misma Verdad de la Inteligencia Divina que graciosamente se le comunica, entonces —sobre todo si su vida se ajusta a las exigencias de esa Verdad Divina— iluminada y divinamente acrecentada por esa Verdad, puede retomar y continuar con mayor vigor y seguridad su propio camino filosófico de develación de la verdad del ser. La historia de la filosofía está allí para confirmarlo: nunca la Filosofía ha sido más fecunda que cuando ha vivido confortada con la sabiduría de Dios, con la sabiduría cristiana de la Teología.

ONTOLOGIA DE LA HISTORIA

DETERMINACION Y UBICACION METAFISICA DEL SER DEL HOMBRE

I. — SER Y DURACION

1. — *El ser, fundamento de todo problema.* El ser no puede ser definido, pues es la noción más evidente, más universal y primera, que está en todas y cada una de las notas de cualquier realidad, esclareciéndolas y dándoles sentido, ya que sin el ser cualquier nota real —actual o posible— quedaría reducida a la nada absoluta. Más aún, el ser no es un objeto puesto delante del ser interrogante, está también dentro del sujeto y de la misma pregunta sobre el ser.

Tratamos, pues, no de definir, sino de tomar conciencia de esta realidad que está presente y confiere realidad a toda realidad concreta, de esta noción que es la luz que ilumina todo otro concepto.

El *ser* es lo mismo que lo que es o existe o puede existir; es lo opuesto a la nada. La *existencia* es lo mismo que el ser o perfección, el *acto* del ser, aquello por lo cual un determinado ser —*esencia*— es o no es nada. De aquí que sólo desde el ser se pueda plantear el problema del ser y de su aprehensión, porque la nada nada puede preguntar. El mismo problema gnoseológico o del conocimiento del ser supone ya en su planteo el ser y su aprehensión cognoscitiva, ya que sin ellos el problema no podría ser ni formularse. Somos y conocemos por el ser, el ser simplemente es, se impone, como dice Lavelle, y él y su aprehensión son el fundamento sin el cual ningún problema tiene sentido.

2. — *Identidad de Ser y Duración.* La duración es lo mismo que la permanencia en el ser, el no dejar de ser o existir. El ser, por lo mismo que es por la existencia, en la medida en que es o existe, dura o permanece en el ser o existencia. En cuanto deja de durar, deja de ser o existir o viceversa. Es por lo que no es, que el ser no es ni dura. Por eso, *ser* y *durar* son lo mismo. Y cada ser dura de acuerdo o *proporcionalmente* a su ser.

Y así como el ser se realiza de diversas maneras, también y del mismo modo la duración. De aquí que si el concepto con que la inteligencia aprehende el

ser sea un *concepto análogo*: significa algo que es relativa o proporcionalmente lo mismo: *un modo de existir*, pero un modo múltiple y diverso de existir, es decir, una existencia que se realiza de diversos modos; otro tanto sucede con el concepto de duración, desde que duración es lo mismo que ser: también es un concepto que significa una unidad imperfecta o analógica: un permanecer de diverso modo en la existencia.

3. — *El Ser y Durar: Perfección pura*. Ser o existir es una perfección pura, es decir, una perfección que en sí misma no encierra imperfección. El ser o existir, en cuanto tal, es perfecto. Si el ser se encuentra realizado imperfectamente es por lo que no es, por la nada o limitación; o en otros términos, es porque no es el ser sino que lo recibe o *participa* limitadamente de él.

Otro tanto sucede con la duración: el ser en cuanto ser dura. El ser que puramente es sin limitación o no-ser, el ser que *es* el ser, simplemente dura, es la duración misma, perfecta, sin limitación alguna.

El ser que *no es* el ser o existencia, sino que *lo tiene* recibido o participa de él en un grado limitado, por eso mismo tampoco es la duración, sino que participa limitadamente de ella. Las imperfecciones de la duración penetran en ella por el no-ser, por el principio de limitación del ser.

4. — *Los grados del Ser o Duración*. a) *Eternidad*. En el ápice y origen primero del ser está el Ser, que simplemente es sin recibir el ser de otro, el *Ser imparticipado*, el Ser que es plena o perfectamente el ser, el Acto o Existencia o Perfección pura, es decir, sin no-ser o limitación alguna, el Ser o existencia infinita, sin la cual ningún otro ser participado o finito puede ser.

En este Ser sólo hay Acto o Perfección de Existencia. Por eso, Dios no puede no existir, dejar de existir o llegar a existir, ni dividirse ni multiplicarse, porque la división y multiplicación sólo pueden entrar en el ser por el no-ser o limitación (1).

De aquí que Dios, por lo mismo que es simple, perfecta e infinitamente la Existencia, la Existencia pura, es también simple, perfecta e infinitamente la Duración, la Duración pura, que no puede no existir ni dejar de existir —*sin principio ni fin*— y sin dejar ni llegar parcialmente a existir, una Existencia sin cambio alguno —*sin antes ni después*—. Este durar sin comienzo ni fin y sin mutación alguna, es la *Eternidad*: la duración del Ser imparticipado, del Ser que *es* el Ser o Existencia o Acto puro o infinito, sin mezcla de no-ser o nada. Es el Durar puro y simple, todo a la vez, infinitamente concentrado e identificado con el puro y simple Acto de Existir.

(1) No tratamos ahora de probar la existencia de este Ser o Existencia pura de Dios. Baste notar que sin el Ser o Existencia misma, nada sería ni podría llegar a existir. Si algo existe o es, necesaria y primeramente es tal Ser o Existencia en el principio de todo ser. El dilema es tajante y absoluto: O Dios o la nada absoluta. Un ser que no es el Ser, sin este Ser, es absurdo. Pero algo es y existe, luego es y existe el Ser que es la Existencia.

b) *Eviternidad*. Cualquier ser fuera de Dios *no es* el ser o existir, sino que sólo *participa* de él en el grado limitado de su propia esencia. Por eso mismo, ningún ser fuera de Dios es sino que sólo participa de la duración en la proporción o medida de su esencia.

Ningún ser que no es su ser o existencia es su actividad u obrar; porque, implicando ésta el acto de existir, un ser que se identificase con su obrar *a fortiori* se identificaría con su existir. Ahora bien, un ser que no es su obrar, tiene que realizarlo con actos sobreañadidos y perfeccionantes de su acto permanente de ser. De aquí que fuera del Ser que es su Existir o Durar, todos los seres tienen, por lo menos, el cambio de la sucesión de sus actos.

Cuando un ser participado y, como tal, finito y contingente, es una esencia o acto esencial puro, sin potencia o limitación de la materia, dentro de la esencia, una esencia espiritual y simple y, carente de partes, es por eso mismo incorruptible y, como tal, permanentemente duradera. Pero, en razón del cambio de sus actos espirituales de inteligencia y voluntad, *ya no es inmutable*, sino que cambia. En estos seres puramente espirituales, puras formas o actos esenciales, de durar incorruptible o sin fin, hay, pues, una doble y esencial limitación, que los diferencia radicalmente de la duración eterna: 1) que *no son su duración*, sino que la reciben y tienen con la existencia, y 2) que *no son su actividad*, sino que la realizan con actos distintos de su esencia, instantáneos pero uno después del otro. La concentración del Acto puro o Existir o Durar de Dios, fundada en la identidad de su Esencia y Existencia y Actividad ya no se encuentra en los otros seres, aun en los más perfectos o puramente espirituales: la fisura de la limitación penetra en ellos por *no ser* la existencia y, consiguientemente, por *no ser su actividad*.

Esta duración, la más perfecta de los seres participados o finitos, es lo que los medioevales llamaban *Eviternidad*: duración intermedia entre el Acto inmutable de la duración de la Eternidad y la duración sucesiva de la temporalidad.

c) *Tiempo*. Pero hay otros seres, que no sólo no son su acto de existir o durar ni su actividad, sino que ni siquiera son plenamente su acto esencial y lo tienen limitado y sumergido en la pura potencia o indeterminación de la materia. La materia introduce la limitación y multiplicación *individual* dentro de la esencia *específica* del acto esencial. Esta dualidad de potencia y acto dentro de la esencia —*materia y forma*— trae aparejada la *corruptibilidad* o *posibilidad continua* de cambio del ser substancial. No sólo hay sucesión de actos en la actividad, sino que también la presencia del no-ser de la materia en la esencia introduce la posibilidad continua de cambio dentro del ser mismo esencial permanente. Además el no-ser de la materia trae aparejada la división y consiguiente difusión de las partes cuantitativas del ser en el espacio: el ser no es a la vez, todo concentrado en sí, *simple*, sino *compuesto* y difundido en

pluralidad de partes divisibles *sine fine*. Esta distinción y divisibilidad *in infinitum* de las partes simultáneas del ser material, implica la sucesión de partes divisibles *in infinitum* sucesivas en su duración, es decir, del *tiempo*. Porque el ser es continuamente corruptible y compuesto de partes divisibles y cuantitativas y porque su actividad sobreañadida accidentalmente, es también compuesta de partes como el ser material cuantitativo que la causa, de ahí que su duración esté también compuesta de partes divisibles *in infinitum* y sea *esencialmente sucesiva o temporal*. El ser material no tiene su ser concentrado en la simplicidad de un acto, sino *compuesto de partes simultáneas en el espacio y sucesivas en la duración o temporales*.

El *Ser divino* se identifica con su Duración (*Eternidad*); el *ser participado espiritual* la tiene recibida pero de un modo incorruptible y no compuesto de partes sucesivas. (*Eviternidad*). Por su materia, el *ser material* no existe todo en un acto o esencia simple ni dura a la vez en un acto inmutable de existir, sin antes ni después (*Temporalidad*).

Este modo de existir temporal o de partes sucesivas y divisibles, propio de la duración o permanencia en la existencia del ser material, es el modo más pobre de durar, como es el modo más pobre de existir dividido en partes cuantitativas difundidas en el espacio. El ser no se posee en la simplicidad de un acto ni tiene toda su duración a la vez. No logra permanecer en la existencia sino a costa de perder continuamente su existencia en el *pasado*, y sin lograr poseer todavía toda su existencia que aun no tiene: el *futuro*. Más aún, la existencia real del ser temporal nunca es una parte divisible, sino el punto indivisible y continuamente fugaz del *instante presente*. Las partes futuras pasan a pasadas sin ser nunca presentes. ¡Tan precaria es la duración del ser material, *el tiempo*! El ser material no posee su existencia total, sólo se mantiene en ella en un punto indivisible y fugaz, entre la que ya no es y la que todavía no es.

Lo que importa subrayar es que si ese ser todavía *dura* es por lo que aún conserva de ser o acto y, como tal, de *immaterialidad*; y si dura *tan imperfectamente* o se aleja tanto del acto puro de durar es por su no-ser de la *materia*.

Esta duración sucesiva o modo propio de permanecer en la existencia del ser material constituye el tiempo *intrínseco o real*, pese a su precaria realidad.

Ahora bien, los seres materiales no son todos de idéntica estructura ontológica; también en ellos existe un orden jerárquico de mayor o menor perfección. Bastaría recordar los seres inorgánicos, vivos y sensitivos; y aún dentro de cada orden hay una realización de múltiples grados, que permite la diferenciación esencial y multiplicación individual del ser y hace que el concepto del ser no exprese una unidad homogénea o unívoca, sino sólo imperfecta o análoga, de una nota que se realiza sólo relativa o proporcionalmente la misma.

Y como ser y duración corren parejos, tampoco la duración temporal, común a todos los seres materiales, se realiza en ellos del mismo modo, sino proporcionalmente la misma. Como la noción de ser, también la de duración, con ella identificada (Cfr. Nº 2), y la de tiempo son una noción *análoga*, que cubre una diversificación no superada dentro de la unidad conceptual, no rota pero sí imperfecta.

Juzgamos que la noción aristotélico-escolástica de tiempo, vinculada ante todo a la *cantidad* del ser estrictamente material —*numerus motus secundum prius et posterius*— tan opuesta a las nociones de tiempo de algunos autores contemporáneos, como Bergson y Heidegger entre otros —vinculadas más a la *cualidad*— podría ser integrada dentro de la unidad analógica superior de tiempo como duración sucesiva, propia del ser material, en general, realizada de diversas maneras de acuerdo a la modalidad propia de cada ser material, a saber, de acuerdo a su mayor o menor participación del ser. Es decir, que una profundización en la noción de tiempo, que escape al propósito de este trabajo, podría aunar en una *unidad analógica* superior las diferentes nociones de tiempo, diferentes porque se refieren a duraciones de seres también diferentes.

De este tiempo real debe distinguirse cuidadosamente el *concepto* de tiempo, que nuestra mente elabora a partir del tiempo real, abstrayendo la duración sucesiva de los seres concretos que duran, y dándoles una regularidad uniforme, inspirada en la de los movimientos siderales. Este tiempo que pensamos como coexistiendo y midiendo la duración sucesiva real de los seres concretos no es real, no existe fuera de nuestra mente, es un *ente de razón*, bien que la inteligencia lo elabora *fundándose en la realidad* de donde lo abstrae.

II. — EL SER DEL HOMBRE EN EL TIEMPO Y LA HISTORIA

5. — *Ser, Conocimiento y Conciencia.* Así como ser y duración son lo mismo y se realizan por eso, ésta del mismo modo que aquél, otro tanto sucede con el ser y el conocimiento y conciencia. Como el ser y la duración, también el conocer es una perfección pura que en sí no incluye imperfección, aunque pueda realizarse imperfectamente. Conocer es aprehender de un modo inmaterial el ser propio o ajeno. A la posesión pasiva de la materia que recibe la determinación y engendra con ésta un compuesto subjetivo de ambas, se opone la posesión activa del conocimiento, que en el seno del acto del sujeto da nueva existencia a otro ser, sin identificarse ni mezclarse realmente con él, sino conservándolo en su alteridad o en cuanto es *otro* u *objeto*, que, por eso, se opone a la posesión material, es decir, es una *aprehensión inmaterial*. La

riqueza del ser, liberado del no-ser de la materia, es quien hace posible el hecho del conocimiento: que en la unidad de un acto haya existencia también para otro ser realmente distinto del acto en cuanto distinto —*intencionalidad*—.

El conocimiento es tanto más perfecto cuanto más perfecta es la conciencia del sujeto frente al objeto en la identidad intencional del acto. Tal perfección proviene de la perfección de la inmaterialidad o liberación del acto de la materia, en otros términos, de la perfección del ser. Como el ser o la inmaterialidad que lo constituye, el conocimiento se realiza en diversos grados.

Cuando la inmaterialidad es perfecta, se llama *espiritualidad*. La riqueza del ser espiritual, libre de todo no-ser o indeterminación material, alcanza el acto de aprehender (sujeto) y de ser aprehendido (objeto): es decir, logra *conciencia* de sí. Y cuando el ser no sólo está exento de materia, sino de toda potencia, de modo que a más de ser espiritual es el Acto mismo de Existir, en que la Esencia es la misma Existencia, no sólo llega a tener conciencia de sí, sino que el Acto mismo de Ser es Acto de Entender su propio Ser o Entender *νόησις νοήσεως*. En Dios Ser y Entender son lo mismo. El Ser de Dios es un Acto de Entender su propio Entender: una Conciencia perfecta de sí, cuya identidad inmaterial de sujeto y objeto es también real y hasta formal, es decir, sin distinción siquiera de conceptos, sin excisión real o mental, por ende, entre ambos términos. Y como el Ser infinito de Dios se identifica realmente con todo otro ser de un modo *eminente*, es decir, sin la formalidad imperfecta propia de los seres finitos, por identidad real inmaterial en su único Acto puro Dios conoce todo otro ser.

Si fuera de Dios, todo ser finito aprehende el ser —propio y ajeno— en un acto distinto del propio ser, repetido en cada aprehensión objetiva, y si esta identidad inmaterial o cognoscitiva de sujeto y objeto no llega a ser real a la vez, es por la imperfección del ser inmaterial participado, que no es el ser del objeto ni siquiera su propio acto de entender. Mas si en ellos todavía se alcanza el acto de conocer y de conciencia, aunque sea con esa doble imperfección, es por la *inmaterialidad* o perfección del ser, y en la medida precisa del grado de liberación del no-ser de la materia.

6. — *Tiempo e Historia*. Todos los seres materiales duran o permanecen en la existencia *temporalmente*. La limitación de la materia los diluye en la sucesión temporal. El tiempo viene de *abajo*, del no-ser de la materia, e impregna con su imperfección la duración del ser.

a) Cuando el acto esencial del ser está totalmente sumergido y aprisionado por el no-ser de la materia, el ser dura temporalmente sin saber o tener conciencia de que dura. Como no cuenta su propio ser, porque para sí es como si no fuese, desde que no sabe que es, tampoco cuenta su tiempo, porque para él su duración es como si no durase, porque no sabe que dura. ¿Qué valen

o significan para ellas mismas los millones de años de duración de las montañas o de los estratos terrestres?

b) Pero si este acto esencial logra romper en parte la limitación de la materia —*ser inmaterial sensitivo*— y más todavía si se libera totalmente de ella —*ser espiritual*— y aun de toda limitación al identificarse con la misma Existencia —*Acto puro*— en esa misma medida de la inmaterialidad o perfección del ser logra conocer el ser ajeno y propio (*conciencia*).

Pero la verdad es que sólo con la liberación total de la materia, con la *espiritualidad*, se logra la aprehensión plenamente consciente del ser en cuanto tal, del *ser-objeto* en cuanto *objeto* o ser distinto del *sujeto* y, consiguientemente, la plena conciencia del *ser-sujeto*.

La *conciencia*, pues, viene de arriba, de la perfección del ser, aparece como una victoria del acto del ser sobre la potencia de la materia y, en general, de la limitación o no-ser.

Íntimamente vinculada y dependiente del conocimiento y conciencia, es decir, de la espiritualidad, está la *libertad*: el auto-dominio de la propia actividad espiritual en orden a la perfección de la misma —*obrar moral*— y de las cosas materiales exteriores —*hacer técnico-artístico*—. Sólo cuando el ser se libera de los vínculos de la materia, se rompe la cadena del determinismo. La riqueza del ser espiritual logra dar nueva existencia inmaterial al ser ajeno y propio —*conocimiento y conciencia*— y, a través de ésta, alcanza la libertad o indiferencia activa o poder de dirigir el propio obrar y hacer por múltiples direcciones posibles: el ser no sólo se acrecienta con el acto, sino que logra la elección o el dominio de su realización y de su dirección en sí mismo y sobre las cosas exteriores.

c) La *duración temporal* del ser material *se convierte en Historia*, cuando logra el pleno dominio de sí por la *conciencia y libertad*. La Historia es la duración del ser temporal, doblemente dueño de sí: porque dura conscientemente o poseyéndose por la conciencia, y porque, *por su libertad*, tiene en sus manos y es, por ende, responsable de su propia actividad en sí misma y en su influencia sobre los acontecimientos exteriores, humanos y materiales.

Donde hay conciencia y libertad, pero no hay duración sucesiva o *tiempo* o donde hay tiempo sin *conciencia ni libertad*, no hay Historia. La Historia comienza cuando la duración temporal del ser material no sólo *es*, sino que a la vez se posee inmaterialmente, es dueña de sí, por la *conciencia y libertad*. El ser temporal, enriqueciéndose y como duplicándose con la conciencia y la libertad, constituye la Historia. La duración sucesiva es penetrada y comienza como a existir de nuevo, de otra manera, por la conciencia y libertad y, por eso, se convierte en *Historia*.

Si para la Historia se requiere simultáneamente la duración temporal y el dominio consciente y libre de su propia actividad, y si aquella se constituye

por la materia y ésta por la inmaterialidad total o espiritualidad, sólo el ser material y espiritual a la vez es capaz de Historia. Lo que equivale a decir que sólo el hombre tiene Historia, sólo él es un ser histórico; porque sólo el hombre es una unidad de materia y espíritu. Con sus pies de barro se ubica en el tiempo, y con las alas de su espíritu se levanta por encima de la opacidad y del determinismo de la materia, logrando así la transparencia de la conciencia y el auto-dominio de la libertad, dentro de sí y de su propio destino y fuera de sí en la proyección sobre el mundo espiritual y material, que constituye la cultura. Ni Dios ni los puros espíritus, por encima del hombre; ni los seres materiales hasta el animal inclusive, por debajo del mismo, poseen Historia. Aquéllos, porque están fuera del tiempo y éstos porque carecen de conciencia plena y libertad. Aquéllos sobrepasan la Historia, porque son conscientes y libres, pero con una duración no diluida en la duración sucesiva, sino concentrada en el Acto puro o en el ser incorruptible: superando la imperfección temporal, poseen la perfección de la Historia; éstos no alcanzan la perfección específica espiritual de la Historia y se quedan en el plano genérico de los seres materiales, en la duración permanente temporal. En la interferencia del mundo material y espiritual de ambos, únicamente el hombre es capaz de Historia, un ser esencialmente histórico con la proyección de su actividad propia material-espiritual sobre los demás hombres y cosas engendra el *devenir histórico* propiamente tal.

El hombre es, en primer lugar, un ser histórico en sí mismo. Su devenir individual-personal es un *devenir temporal-consciente y libre* y, por ende, *histórico*. Toda persona tiene su Historia, su incommunicable Historia, como su ser y actividad consciente y libre. Este devenir histórico es el que más interesa a cada hombre como persona, pues es el que se vincula directamente con su destino inmortal meta-histórico, desde el cual la Historia logra su cabal sentido. Por eso también, porque es un ser histórico, sólo en el hombre lo individual domina e interesa por sobre lo específico, a diferencia de los demás seres materiales, en que lo específico domina e interesa por sobre lo individual. Tal la diferencia entre *Historia humana* o simplemente *Historia* y la *Historia natural*, sólo *impropiamente Historia*.

El hombre es, en segundo lugar, un ser histórico por su proyección externa, por su influencia consciente y libre sobre el devenir humano y sobre las cosas materiales trascendentes a él. El hombre influye en los demás hombres e impregna y modifica con su actividad consciente y libre las instituciones humanas: el derecho, el lenguaje, los signos, etc.; y los objetos exteriores materiales, convirtiéndolos en utensilios técnicos, obras de arte y, en general, en objetos culturales. La cultura es fruto de la *actividad histórica* o humana.

Frente al ser y actividad humanas y los seres y actividad materiales, tales cuales son, el hombre con su actividad consciente y libre los modifica de acuer-

do —o en contra— del fin o bien del hombre —*actividad moral*— y de las cosas materiales en subordinación con aquel bien o fin del hombre —*actividad técnico-artística*—. El ser o actividad humanos y el de las cosas exteriores reciben así la impronta de la actividad consciente y libre, de la *actividad histórica* del hombre, son sometidas e incorporadas a ella y así *humanizadas* o transformadas en *entes culturales*, y constituyen los *acontecimientos históricos*: religiosos, jurídicos, económicos, artísticos, técnicos, militares, etc.

Mas no cualquier manifestación exterior del espíritu es *histórica estrictamente tal*. Para que alcance esa categoría es preciso además que la actividad humana encarnada tenga un cierto grado de *significación* o *importancia social*, que para bien o para mal posea un *minimum de influjo en la sociedad* en que deviene.

7. — *El ser temporal-histórico del hombre se ubica entre el Esencialismo racionalista y panteísta y el Existencialismo empirista y anti-intelectualista y nihilista*. Distinguimos en el hombre una *esencia metafísica* y una *esencia física*. La primera está constituida por aquellas notas que se requieren para que se conciba el hombre en sí y como raíz de donde brotan todas sus propiedades o notas ulteriores y como distinto de todo otro ser. Esta esencia, aunque está tomada de la realidad y es, por ende, real en cuanto a su contenido, no lo es en cuanto al *modo* de ser concebida, ya que es universal, necesaria e inmutable, caracteres todos que sólo obtiene en la mente gracias a la abstracción, y no en la realidad misma expresada.

Pero hay otra esencia humana, la *física o real*, constituida por las notas que se requieren no para que el hombre pueda ser pensado como tal, sino para que de hecho *pueda existir*: es el alma y el cuerpo existentes concretos. Esta esencia es real, individual y cambiante.

No de otro modo podemos distinguir en el acontecimiento histórico o humano: un aspecto *esencial inmutable* —vgr. la religión con el culto de Dios, el lenguaje y la poesía, la filosofía, el arte y demás manifestaciones culturales, provenientes de la esencia metafísica del hombre— y que constituye, por consiguiente, como la *esencia metafísica* del mismo; y otro, *existencial mudable*, proveniente de la existencia física o real del hombre concreto e individual y, como tal, cambiante, y que constituyen como la *esencia física* del hecho temporal histórico. En los ejemplos aducidos: el determinado rito del culto, los signos concretos del lenguaje, el estilo artístico preciso de una época, como el gótico o el neo-clásico, y más todavía de un determinado artista como Miguel Angel.

Podríamos decir que, por un extremo, el *Racionalismo* —de Hegel, p. ej.— se queda en el aspecto abstracto inmutable, en la *esencia metafísica* de la Historia, sin atender a la rica realidad del devenir concreto temporal estrictamente tal de la Historia; con lo cual se destruye a ésta. Realmente el racionalismo,

que por sus principios desconoce la realidad concreta y cambiante —ya que ella es sólo asible primero y directamente por la experiencia— se queda con las esencias inmutables y, en definitiva, con un único Ser inmutable y divino —*panteísmo*—. Pero si toda la realidad se reduce al Ser inmutable de Dios, la única duración posible es la *Eternidad*. El racionalismo, al suprimir la realidad existente individual y cambiante, suprime *de iure*, la Historia, pese a sus esfuerzos por ubicarse en ella y, en algunos casos, como en el de Croce, de querer colocarse en un *Historicismo*. El racionalismo es un *Esencialismo*; pero la Historia incluye esencialmente lo *existente concreto*. Por eso, al racionalismo se le escapa de las manos la realidad histórica.

Por el otro extremo, el *Empirismo* atiende únicamente a los aspectos concretos y cambiantes del devenir existente humano, tal como es dado intuitivamente en la experiencia, sin atender a su *esencia metafísica*, a los caracteres permanentes del hombre. Tal el *Historicismo* de Dilthey y de Simmel y el *Existencialismo* irracionalista de Heidegger y Sartre. Sólo quedan los hechos o notas concretas sucesivas y en continuo cambio, más aún, la pura mutación o temporalidad e historicidad, desprovistos de ser. Pero la pura mutación o temporalidad *sin ser* es inconcebible y absurda, se destruye, pues carece de sentido y de consistencia, más aún, es nada. El *Empirismo* —que aplicado a la Historia constituye el *historicismo* con sus ramificaciones irracionalistas tanto del *Vitalismo* como del *Existencialismo*— al sacrificar lo inmutable a lo mutable, el ser al puro devenir o temporalidad, termina destruyendo paradójicamente también el tiempo, ya que —como advertía Aristóteles contra Heráclito— la pura mutación y, por eso mismo, la temporalidad sin ser, deja de ser mutación: es nada. En definitiva, el Empirismo es siempre de algún modo un *Existencialismo*, pues desconoce la realidad *esencial* histórica, sin la cual las mismas notas existenciales se diluyen en la nada.

El *Racionalismo* y el *Empirismo*, pues, por los dos caminos antagónicos, destruyendo el uno el cambio, el *carácter temporal y existencial*, y el otro el *carácter esencial e inmutable* del hombre, acaban destruyendo el hombre y la *nota temporal histórica* de su duración o permanencia en la existencia. El primero *inmola la existencia real a la pura esencia* y, en definitiva, *la temporalidad e historicidad a la Eternidad*; el segundo *sacrifica la esencia a la pura existencia* y, en definitiva, *la temporalidad y la historicidad a la nada*.

Pero el hombre no es ni Dios ni nada: ni pura esencia ni pura existencia, y su duración o permanencia en la existencia no es, por ende, *inmutable Eternidad ni pura temporalidad e historicidad*, que, vacías de esencia, se desvanecen en la nada. El hombre es un *ser temporal histórico*, es una *esencia* que no es sino que *tiene una existencia* sucesiva, consciente y libre, es una *esencia que dura o existe temporal e históricamente*.

A tal conclusión arriba el *Intelectualismo crítico* de Santo Tomás supe-

rando los dos extremos unilaterales mencionados, y teniendo en cuenta a la vez los datos y el objeto de la *experiencia* y de la *inteligencia*, integrados en el *juicio o conocimiento humano*: el *aspecto existencial cambiante*, dado en la experiencia de los sentidos, y el *esencial permanente*, dado en la inteligencia, sin el cual, por lo demás, el primero tampoco tiene sentido y se diluye en la misma nada. Sin el objeto de la inteligencia el hombre y su duración se reducen a un *devenir* sin sentido que se diluye en la nada, y sin el objeto de la sensibilidad a una *esencia* abstracta, también irreal. La realidad histórica está constituida por la unidad de dos aspectos que el hombre aprehende por sus dos facultades cognoscitivas: de los sentidos y de la inteligencia, *integrados* en la *unidad del acto de afirmación del juicio*, que los identifica en el ser real.

Del mismo modo la nota específica de la historia, la que convierte al tiempo en historia: la actuación de la inteligencia y de la voluntad humanas, por una parte, están esencialmente determinadas por el ser trascendente como verdad y bien. Es el aspecto proveniente de la esencia inmutable del hombre y del ser específico de las cosas y cuya raíz es la *forma o alma espiritual*. Pero, por otra parte, esa intelección y volición se encarnan en cada individuo de acuerdo a su modalidad propia, proveniente de su *materia*, enraizadas a su vez y alimentada por innumerables influencias ambientales de lugar y tiempo y que contienen a la primera, al alma, su *modalidad propia* y constituyen la base temperamental de la vocación individual dentro de la vocación específica humana.

8 — *Lo permanente y lo histórico de la verdad y de la Filosofía*. En la luz de estos dos aspectos del ser del hombre se encuentra también el principio de solución del espinoso problema de lo permanente y de lo cambiante y progresivo en la aprehensión de la verdad y de la Filosofía misma. Tal aprehensión implica dos términos: el *objetivo*, la verdad trascendente, que es en sí misma inmutable pero también inagotable; y el *subjetivo*, la inteligencia humana que la aprehende, y que nunca capta exhaustivamente su objeto. El aspecto de verdad objetiva, aprehendida con evidencia por la inteligencia es inmutable; pero el preciso aspecto de verdad aprehendida, el modo de aprehenderla y su proyección para la solución de determinados problemas, varían de acuerdo a la situación histórica del sujeto humano que así se enfrenta con la verdad. No hay, pues, cambio de parte del objeto en el sentido de que una verdad pueda dejar de ser la en otro momento, como pretende el historicismo; pero sí en el modo subjetivo de enfrentarse con ella: ya por el aspecto de la verdad que interesa en lugar de otro, ya por el enfoque con que una misma verdad es considerada, ya finalmente por las aplicaciones de la misma a la realidad en su situación histórica concreta. La verdad, en sí misma absoluta y permanente, aun en el aspecto finito aprehendido por el hombre, es *temporal-histórica* en razón del sujeto y modo con que éste la aprehende.

9. — *Ser e Historia. Ubicación del ser y duración temporal-histórica del hombre.* El tiempo y la historia se estructuran esencialmente entre la *Eternidad del ser* del *Acto inmutable e imparticipado de Existir*, y la *nada* incapaz de llegar a participar del existir. Entre ambos se ubica el *ser participado*, que es su esencia, pero que no es sino que tiene contingentemente existencia: una esencia que es por participación necesaria de la Esencia divina, como un modo finito, bien que necesario, capaz de existir fuera de Dios, y que tiene o recibe existencia por participación contingente —o sea, por elección de la Libertad divina—, de la Existencia de Dios. Este ser es de sí no-ser de existencia y, por eso, sólo puede existir recibiendo de un modo contingente su acto de existir del Acto mismo de Existir, que lo crea, conserva y aumenta continuamente en él. Sin esta esencial y continua acción de la Existencia, el hombre —y todo ser finito creado— dejaría de actuar y de existir, porque de sí no es existencia. Esta le es algo siempre agregado gratuitamente.

Este no-ser sino tener o participar gratuitamente la existencia hace que el hombre no dure con *Eternidad*; y este ser una esencia que de hecho tiene o participa de la existencia hace que el hombre supere la nada y la pura temporalidad e historicidad y sea un ser, que es temporal, porque su esencia, como material que es, dura o permanece en la existencia sucesivamente, y es histórico, porque su esencia, como espiritual que también es en su unidad sustancial con la materia, es consciente y libre. En una palabra, el durar temporal-histórico está determinado por el ser específico del hombre: esencia compuesta de materia y espíritu y a la vez contingentemente unida a la existencia.

Por su ser participado finito y materia-espiritual, el hombre no es ni Eternidad ni nada ni temporalidad pura, sino ser que dura o permanece temporalmente en la existencia con el dominio de la conciencia y de la libertad sobre su propia duración temporal, es decir, históricamente.

Conviene insistir todavía más en que el hombre no es tiempo ni historia ni mucho menos pura temporalidad o historicidad, como afirma el Existencialismo en sus diversas formas y autores —Heidegger y Sartre, entre otros— en pos del Intuicionismo de Bergson, el Historicismo de Dilthey y el Vitalismo de Simmel. Todos estos sistemas, de un modo u otro y en algún caso paradójicamente con un acento francamente espiritualista, reinciden de un modo u otro en el Empirismo, por su posición anti-intelectualista. Y es claro que, mirados empíricamente los hechos históricos —desde Heráclito a Bergson y Heidegger— sólo manifiestan sus notas cambiantes, su devenir fenoménico. Falta la inteligencia para de-velar tras ellos su ser sometido a cambio temporal-histórico.

Tales posiciones reinciden, por eso, en el mismo inconveniente del Empirismo y, en general, de todo anti-intelectualismo: que el cambio —en nuestro caso, la temporalidad o historicidad pura— se auto-destruye como tal, pues un puro cambio o devenir temporal-histórico, una pura temporalidad o historicidad

sin ser que se temporaliza o historice, es contradictorio, y, como tal, impensable e irrealizable; ya que en tal hipótesis se pierde la mínima unidad ontológica para ser aprehendido por la inteligencia, todo el ser y actividad humana quedan pulverizados en una multiplicidad fenoménica pura, destituida de realidad en sí, *nada*, y, por eso mismo, inasible por la inteligencia. Sin el ser se pierde la unidad indispensable que une los momentos sucesivos del devenir y que permite su existencia de tal y el de la historia misma. *Una pura historicidad deja de ser histórica y temporal*, pues, privada del ser que se sucede y cambia, queda *aniquilada*, pierde todo sentido de sucesión y cambio y, por eso mismo, de Historia. El hombre, pues, no es temporalidad ni historicidad, sino *ser temporal e histórico*.

El tiempo y la historia aparecen, pues, como los caracteres de un ser que *no es* sino que *participa* de la existencia: entre la Existencia pura de Dios y la nada. El no-ser la existencia —con los consiguientes caracteres de *contingencia y finitud*— lo desprende y separa radicalmente de la Existencia pura o *Eternidad*; y el ser una esencia o *sustancia material-espiritual*, por encima de la nada, lo ubica en la *duración temporal-histórica*. Como el ser participado —esencia necesaria y existencia contingente— que lo constituye, *tiempo e historia se fundan* y son por participación de la Eternidad, en la cual existen liberados y como redimidos de su imperfección esencial —de un *modo eminente*, dicen los tomistas— sin su formalidad propia, proveniente de su no-ser o limitación: de no-ser la existencia y no-ser tampoco plenamente el acto formal de la esencia sino recibido y coartado por la materia.

Cuando el hombre arribe a la meta de su existencia y alcance su Fin o Bien trascendente divino, el tiempo y la historia, como su ser, serán penetrados y redimidos para siempre por la Eternidad. Desde esta meta definitiva de la duración plena de nuestro ser y vida humana, el drama fugaz de la historia logrará su definitivo y eterno desenlace y con él su cabal sentido y plenitud.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LA FILOSOFIA MORAL EN EL CINISMO

1. — No resulta obvio con los documentos que de ellos nos quedan, establecer cuál ha sido la doctrina ética fundamental de los cínicos, de la que toman origen o con la cual se explique la totalidad de sus otras afirmaciones doctrinarias.

Sin embargo, creemos que toda su filosofía moral es esencialmente una respuesta dada a los problemas que trae una angustiosa contemplación de los males de la existencia humana: dolor, enfermedades, muerte, toda la gama de injusticias y males morales que el hombre puede soportar venidos ora de sus semejantes, ora, en el pensamiento griego, de la implacable *tyje* (fortuna).

Ante los males de la vida, la naturaleza humana, hecha para la felicidad, se rebela y busca su "libertad". El griego, especialmente, anhela la condición divina, que le otorgue su deseada cuanto suave independencia respecto del mundo, sujeto al mal.

El Cinismo se presenta así como una primera actitud del mundo antiguo ante este problema, que envuelve como vemos el de la libertad y de la independencia en la conducta. El Cinismo fué la primera experiencia, práctica y teórica, desmedida y grosera, de la libertad por los hechos.

Aquella actitud, respuesta como acabamos de decir a la angustia humana de los males físicos y morales, consiste fundamentalmente en cortar las relaciones del hombre con el mundo exterior podando y aniquilando las tendencias humanas, todo cuanto lo lleva a otro ser que sí mismo.

De ahí que estimemos que su doctrina ética básica está dada por su afirmación de la necesidad del aniquilamiento de las tendencias del hombre, y ello mediante la indiferencia "trabajosa", para obtener así la independencia del "sabio" y con ésta la "libertad". Porque la solución cínica frente al problema del mal y de la felicidad, es la de la supresión lisa y llana de todo cuanto en el hombre lo lleva a otra cosa que no sea su interior racional.

Todas sus otras doctrinas morales parecen derivarse de esta posición ética fundamental: su pesimismo, o quizá optimismo, naturalista, su doctrina con-

traría a la civilización, al Estado, a la civilidad; incluso sus afirmaciones atinentes a las reformas sociales y políticas. Sus doctrinas acerca de la virtud, de la autarquía de ésta, su posición antiespeculativa, su carencia de una concepción del cosmos, carencia perfectamente socrática, aunque alguna vez parece desmentida ⁽¹⁾, suponen necesariamente aquella posición ética negativa de anquilamiento tendencial.

Creemos que en esto consiste lo que es totalmente propio del Cinismo. Todo lo demás, de origen socrático o sofístico, ha sido encuadrado por él o acomodado a esta idea fundamental, en un conjunto doctrinario ético cuyas líneas generales trataremos de exponer. Pero antes digamos algo acerca de estas relaciones con Sócrates y los sofistas.

2. — El fundador del Cinismo según la tradición antigua, Antístenes de Atenas (444-399) ⁽²⁾, fué primeramente discípulo del sofista Gorgias para convertirse más adelante en un fervoroso secuaz de Sócrates.

Esto explica por una parte, según dice Diógenes Laercio, el estilo retórico de los diálogos que escribió, en especial el intitulado "La Verdad", y también el de sus "Exhortatorios" ⁽³⁾, donde se echaba de ver la influencia de Gorgias. Pero es en su filosofía moral y en la de todo el Cinismo, donde tanto el influjo sofístico como el socrático, se ponen de relieve.

Gorgias y Sócrates han coincidido en Antístenes por lo que se refiere a la valorización de la inteligencia humana, al poder del logos. El discípulo de Gorgias debía aceptar fácilmente, venido de tal maestro, la soberanía del conocimiento intelectual en orden a la conducta del hombre.

Sócrates había llegado, en efecto, con su identificación entre ciencia o conocimiento intelectual y virtud, a colocar en el pináculo de la valorización a aquélla. De ahí su gran confianza puesta en la razón, en la sabiduría del "sabio", para la resolución de los problemas morales, para la dirección de la conducta en la obtención de la felicidad.

Es indudable que esta soberanía de la ciencia o conocimiento, pasa a los cínicos bajo la forma de la confianza en la razón que trasunta la figura de su "sabio" impecable, superior a todos los hombres, hecho para dirigirlos y enmendarlos. Es la dirección socrática impresa al Cinismo.

Pero no todo es socrático en esta materia para él. Sócrates, en efecto, en su lucha contra los sofistas, en especial contra el relativismo que caracterizaba

(1) Nos referimos al recurso de Diógenes de Sínope a la concepción anaxagórea de la mezcla total, para pretender probar la indiferencia que el "sabio" ha de guardar con respecto al comer o no carne humana. DL libro VI.

(2) Hoy en día las opiniones acerca del verdadero fundador del Cinismo están divididas entre los que sostienen la antigua tradición, que pone a Antístenes de Atenas en este papel, y que son los más, y quienes, como E. Schwarz, consideran a Diógenes sinopense como el histórico iniciador de la secta filosófica.

(3) DIÓGENES LAERCIO (DL), libro VI, de donde son las citas doctrinarias de Antístenes y Diógenes, salvo expresa advertencia, razón por la cual nos relevamos con esta nota general de estar indicándolo en cada caso.

en general a esa dirección del pensamiento, había afirmado como el modo principal de ejercerse la supremacía de la inteligencia, el poder de ésta en el hallazgo de los conceptos morales, de las ideas éticas, capaces de encauzar y dirigir la conducta del hombre. De aquí aquella "caza de las esencias" a que se dió y tras la cual lo vemos actuar en las obras de Platón y de Jenofonte.

Mas en el Cinismo esa predilección por la búsqueda de las esencias morales desaparece y es despreciada, como toda especulación. No se va ya por el camino de la Ciencia moral, sino sólo por el de la ejemplaridad o del símbolo, como en seguida veremos, supuesta la doctrina fundamental del aniquilamiento de las pasiones mediante la indiferencia laboriosa. Queda es cierto, como hemos dicho, la soberanía de la inteligencia, pero permanece no al modo de cimentación racional de una Ciencia moral, sino como intuición ética y orgullosa confianza en la viveza y eficacia desconcertantes del logos. Es ya la *parresía* de los cínicos. Lo que hace afirmar a Diógenes de Sínope que lo mejor de los hombres es la libertad en el decir (*parresía*).

Más pues que la soberanía socrática del conocimiento intelectual, en cuanto representa la fundamentación de la Filosofía moral, lo que de Sócrates queda y permanece en los cínicos, a más de lo dicho, es el aspecto de dominio de las tendencias pasionales, *enkrateia* llevada al extremo expresado del aniquilamiento de todo cuanto en el hombre, por representar una fuerza de impulso hacia las cosas y bienes exteriores, puede representar también un obstáculo a la independencia del espíritu, de la libertad del verdadero sabio. Con lo cual se percibe igualmente la influencia socrática en la valorización de los bienes exteriores, valorización realizada, sin duda, puesto el pensamiento en la excelencia de los bienes interiores del hombre.

En cuanto a los demás influjos de Sócrates en las restantes doctrinas particulares de los cínicos, tendremos ocasión de señalarlos a propósito de cada una de ellas.

Queda, pues, la confianza en el poder de la razón para la conducción de la vida y la necesidad del dominio de sí mismo, como los dos puntos en que Sócrates ha ejercido principal influencia en el pensamiento del Cinismo. Y como principal diferencia respecto de él, y de lo que a estos mismos puntos se refiere, el abandono del método de la búsqueda de los conceptos morales y la fundamentación de una Ciencia ética, al par que la transformación de la *enkrateia* en una ejercitación laboriosa de aniquilamiento tendencial humano.

Por lo que hace a la influencia sofística, se echa de ver fácilmente en el conjunto de la historia del Cinismo. A más de lo ya apuntado respecto de las relaciones entre Gorgias y Antístenes, tenemos el hecho de la orientación sofística de los representantes del Cinismo en el siglo III a. C.: Bión de Boristene, Menipo (fenicio), Cercidas el poeta, Telos. Encontramos aquí fuertes influencias hedonísticas, con lo cual se contribuyó al sentido peyorativo que la expresión "cinismo" tomó para en adelante.

Pero quizá sean las afirmaciones lógicas del Cinismo, en especial las de Antístenes, que tanto parecen haber influido en su concepción moral, la vía por donde más se ha ejercido en el Cinismo el influjo de la Sofística. Naturalmente, para ello hemos de sostener por lo menos el carácter sofístico de aquellas afirmaciones, que son de origen eleático.

3. — De lo que Platón en alguno de sus diálogos (*Eutidemo*, *Cratilo*, *Teeteto* ⁽⁴⁾), y Aristóteles en la *Metafísica* y en los *Tópicos* ⁽⁵⁾), nos han dejado escrito acerca de Antístenes, se han establecido algunas de las ideas lógicas del Cinismo, de lo que el mismo Estagirita llama “la escuela de Antístenes”.

Por de pronto la lógica cínica se nos presenta como francamente nominalista, ya que la “esencia”, tema sobre el cual los secuaces de Antístenes parecen haber tratado abundantemente, en primer lugar no es para ellos, como creía Platón, un universal, sino sólo individual, expresándose únicamente mediante un mero nombre, ya que por otra parte, es incognoscible.

La esencia de las cosas, que además es “indivisible” e “inmutable”, no puede ser definida porque su definición es un *macro logos* (palabrería inútil). Solamente puede darse a conocer la calidad de la cosa: por ejemplo, de la plata se dirá, no lo que es en sí misma, sino “que es como el estaño”. Por lo tanto, la sola esencia de la que puede haber definición y noción es la compuesta, ya sea sensible o inteligible. Pero las esencias simples, componentes de aquella, son indefinibles. Tal es la teoría llamada de “la sílaba cognoscible” y del “elemento incognoscible”, que pertenece lo más probablemente a los cínicos ⁽⁶⁾.

Concordantes con esta lógica nominalista en que la esencia sólo puede ser nombrada (la definición es una *onomáton symploké*), negaban los cínicos la atribución en el juicio, destruyéndolo de tal manera: Antístenes cree, nos dice Aristóteles ⁽⁷⁾), que nada que no sea su propia noción puede ser atribuido a un ser; es decir, un solo predicado para un solo sujeto. De aquí resulta que no es posible haya *antilegein*, vale decir, discusión o contradicción, con lo que tampoco puede haber nada que sea falso, teoría esta última común entre los sofistas, y que es de origen eleático.

De esta manera queda destruida también la ciencia, que para el Cinismo ni existe ni para nada sirve.

No podemos saber con certeza en la actualidad con los elementos de que disponemos, si históricamente estas ideas lógicas, que Aristóteles llama con razón “Cosas de ignorantes”, son las que influyen sobre las doctrinas éticas, o bien son ellas consecuencias de su filosofía moral, que se nos presenta como un crudo

(4) *Eutidemo*, 283 d, 285 d; *Cratilo*, 429 a y ss.; *Teeteto*, 201 d a 202 e.

(5) *Metafísica*, 1024 b 32; 1043 b 24; *Tópicos*, 104 b 21.

(6) Otros como Campbell y Burnet, se la atribuyen a los pitagóricos. Pero los historiadores más autorizados están por la primera opinión.

(7) *Metafísica*, 1024 b 32.

“voluntarismo practicista”, filtrado entonces en la Lógica a través de su doctrina de que nada que no esté encaminado directamente para el regimiento de la vida vale la pena ser conocido.

Sea de ello lo que fuere, moral resultado de la lógica, o lógica influida o construida como consecuencia de las afirmaciones éticas, lo cierto es que parece cosa clara la correspondencia, que certeramente se ha señalado, entre la una y la otra.

Llama ante todo la atención lo que acabamos de indicar: la perfecta correspondencia entre el voluntarismo practicista, concretado en fórmulas tales como “desaprender el mal es la disciplina más necesaria”, y la índole antiespeculativa que con su carácter anticientífico, por negar la posibilidad de la ciencia, tiene el Cinismo. Podría muy bien esta negación haber influido o por lo menos ayudado a la cruda posición practicista con su sentido paradigmático del “sabio”, de Hércules y sus trabajos, de la *sokratiké isjys* (fortaleza socrática), y su mundo de máximas y aforismos morales, cuya meditación se presenta como lo único eficaz para la conducta de la vida.

Pero no se detiene aquí esta recíproca correspondencia o influencia de lógica y moral.

Para comprenderlo mejor no debemos olvidar el origen y el carácter de alguna manera socrática del Cinismo, que hemos apuntado. Para los cínicos el fin de la vida humana es manifiestamente la *eudaimonia*; y para ella basta la “virtud”. El sabio recurrirá a la *adiaforia* (indiferencia), al aniquilamiento pasional, pero en definitiva lo que busca es su propia felicidad, concebida como “independencia” respecto de hombres, usos y costumbres, como “libertad” de pasiones, bienes y riquezas, como posesión de la virtud, que por sí sola basta. Pero al mismo tiempo, el bien que al hombre pertenece como tal, su bien humano propio, es lo que atañe a su esencia, como el mal del hombre será lo que es opuesto y contrario a esa esencia.

Mas hemos dicho que tal esencia en la lógica cínica presenta estas propiedades: es individual, indivisible e inmutable. Y no podemos menos de sorprendernos al contemplar la correspondencia que existe entre estas afirmaciones y las doctrinas éticas: si la esencia es únicamente individua y el bien del hombre lo que se conforma a esa esencia, tal bien será sólo el de “este hombre”, el de Diógenes v. gr. considerado como un mundo aparte, como “su” mundo. Tal concepción se trasunta en esta fórmula con que el sabio rige su vida, se ensimisma y se aparta de los demás, y alcanza así su felicidad e independencia: “vivir en sociedad consigo mismo”.

De igual manera, la figura del “insensato”, que se opone a la del sabio, es la del hombre que rechaza esta “sociedad”, que se vuelca a los bienes exteriores principalmente: “los dioses han dado a los hombres una vida fácil, pero ésta se oculta a los que van tras de dulzuras, ungüentos y cosas por el estilo”.

De modo igual, si la esencia es no sólo individua e indivisible, sino también

inmutab'le y el bien del hombre, que es únicamente la virtud ⁽⁸⁾, lo que atañe a esa esencia, resulta que la virtud posee, en primer lugar, una absoluta unidad, es una sola, y al mismo tiempo es indefectible, razón por la cual para el cínico el sabio es impecable. La unicidad de la virtud se corresponde, pues, con la individualidad indivisible como si ésta fuera tan una que rechazara toda multiplicidad de hábitos virtuosos; y la impecabilidad del sabio se corresponde con la inmutabilidad de la esencia, como si ésta fuera tan inmóvil que le repugnara toda defección ulterior a la decisión de la voluntad en el sentido de la virtud. 'La virtud, solía decir Antístenes, es arma que no puede quitarse'.

4. — La lógica de los cínicos afirma que la esencia simple es inconocible e indefinible. Lo único que puede hacerse respecto de ella es dar una cualidad, decir que es como otra cosa, y no puede atribuírsele en el juicio nada que no sea su propia noción, esto es ella misma.

Estas afirmaciones nos permiten comprender lo que valen para los cínicos en realidad la inteligencia, y las cosas que residen en ella, como la virtud, precisamente, al mismo tiempo por qué han insistido tanto en su peculiar *áskesis* o ejercitación.

Entre las afirmaciones de los cínicos encontramos algunas que parecen de corte intelectualista. Antístenes habla de la prudencia o *frónesis* con estas palabras: "es el muro más fuerte, pues no puede ser ni demolido ni entregado, y tales muros han de construirse en nuestro inexpugnable raciocinio y consejo". Diógenes, a su vez, decía "que en esta vida o nos hemos de servir de la razón o del dogal". Sin embargo estas expresiones no son el fruto de una moral intelectualista. Como ya hemos dicho, el Cinismo es netamente "voluntarista" en el aspecto más elemental del voluntarismo ético: el practicismo: la virtud residirá en la inteligencia, por lo cual podrá ser aprendida y por lo tanto enseñada, pero la virtud "es acerca de las operaciones, y no necesita de muchas palabras, ni de las disciplinas", decía Antístenes.

Y se comprende: la virtud tiene una esencia que ni puede ser conocida intelectualmente, ni definida sino por algún rasgo que veamos en los hombres. La virtud es sólo ella misma; por más que discurremos no la alcanzaremos en sí. Esta allí en los hombres sabios, y ahí debemos aprenderla. La "práctica" es el único medio de enseñanza y aprendizaje. Ver el bien, intuirlo y ponerlo en práctica: ésto es la Filosofía moral para los cínicos. Bien nos instruyen en ello las máximas y enseñanzas de Diógenes: "Necio eres, decía a Hegesías que le había pedido uno de sus escritos para leerlo; buscas los higos pintados y no los verdaderos, dejando la verdadera y efectiva ejercitación y yéndote a la escrita"; "los que dicen cosas buenas y no las hacen no se diferencian de una cítara pues ésta ni oye ni siente".

(8) *Infra*, núms. 5 y 7.

La *áskesis* o ejercitación cínica, tiene pues este sentido y responde a esta concepción: ver, intuir y copiar. Pero para copiar es preciso tener modelos. Estos modelos para el Cinismo son: los aforismos y máximas, la conducta del "sabio", y sobre todo las figuras paradigmáticas de Hércules y de Sócrates ⁽⁹⁾.

Los aforismos y las máximas invitan a pensar, a meditar, y de esta manera ponen en condiciones para la acción, para la práctica. Puede que sea ésta la razón por la cual Diógenes enseñó a los hijos de Jeniades "de memoria varias sentencias de los poetas, de otros escritores, y aún de Diógenes mismo; y para que mejor aprendiesen, les enseñaba todas las cosas en compendio", según nos refiere Diógenes Laercio.

Pero más importancia aún tienen para el Cinismo el ejemplo de los héroes y en particular de Hércules. Fácil es comprender tratándose de griegos, esta importancia. Las figuras legendarias habían penetrado profundamente en la memoria y consideración populares, y sus virtudes eran modelos de conducta. El Cinismo aprovechó esta situación, proveniente de la antigua costumbre de recitar poemas, para poner de relieve los trabajos de Hércules o Heracles, vale decir, sus virtudes vencedoras. Antístenes se presenta históricamente, como el posible iniciador de una interpretación alegórica de los mitos para sacar de ellos, con sentido pedagógico, figuras ejemplares en la educación moral.

La figura de Hércules se relaciona pues, directamente con la filosofía moral cínica, ya que este héroe es elegido precisamente para poner ante la consideración de los hombres los dos grandes medios por los cuales se llega al despojo de toda tendencia pasional, y por tanto a la libertad: el *pónos* (trabajo, esfuerzo) y la *áskesis*. Paralelamente a ella se encuentra la *sokratiké isjys* (fortaleza socrática), donde Antístenes aprendió a ser paciente y sufrido, imitando la serenidad de ánimo del maestro, siendo así, continúa Diógenes Laercio, el fundador de la secta cínica. "La virtud basta para la felicidad, solía decir, no necesitando de nada más que de la fortaleza de Sócrates".

Lo que nos ha transmitido Diógenes Laercio a propósito del de Sínope, nos dice ya suficientemente en qué consisten este *pónos* y esta *áskesis* para el Cinismo. Tal ejercitación recae sobre el alma y sobre el cuerpo, y tiende a acostumbrar al sabio a la fatiga y al sufrimiento físico por una parte, y por otra al dominio de sus pasiones, a la simplificación de su manera de vivir, a la supresión de las necesidades consideradas inútiles. De Diógenes mismo cuenta que en verano se echaba y revolvía sobre la arena caliente, y en el invierno abrazaba las estatuas cubiertas de nieve, acostumbrándose de todos modos al sufrimiento, así como arrojaba su colodra y su plato por considerarlos en

(9) A esta lista de modelos podríamos agregar el nombre de otros personajes, históricos unos, como Ciro, sobre el cual Antístenes escribió dos obras según nos instruye Diógenes Laercio, y otros legendarios, héroes de la mitología nacional griega, como decimos seguidamente.

definitiva superfluos. Mas la ejercitación del cuerpo es sólo imperfecta, y representa un trabajo "inútil", si no va acompañada de la del alma.

Pero la fórmula cínica parece estar dada en estas palabras: la *áskesis* "puede conseguirlo todo. Por lo cual, debiendo nosotros vivir felices abandonando los trabajos inútiles y siguiendo los naturales, somos infelices por propia locura" (10).

De manera pues, que para el Cinismo los conceptos de *pónos* y de *áskesis* están estrechamente vinculados con otra doctrina que le pertenece: la del retorno a la naturaleza. Tal doctrina, que envuelve además otra ejemplaridad, la del mundo animal, profesada por los cínicos, y que probablemente se combinaba con la de los héroes legendarios y primitivos, nos lleva a la idealización de los pueblos incivilizados, y por ende, al característico desprecio de la civilidad, la cultura, las costumbres y las normas sociales que padecen aquellos hombres en especial después de Diógenes (11). "El sabio ha de vivir no según las leyes establecidas, sino según la virtud", decía Antístenes, y parece esta afirmación el comienzo del "retorno" cínico a la naturaleza.

Por consiguiente, los trabajos son "inútiles" si van encaminados a acomodarse a la mera "opinión", a las convenciones sociales, a la satisfacción de necesidades consideradas artificiales o superfluas. Son, en cambio, "naturales" si llevan a la instauración de la virtud en el hombre, ya que ella es lo que se acomoda a la esencia de éste. La finalidad del esfuerzo *pónos* y de la ejercitación moral se ponen, pues, en el despojo de pasiones y tendencias, particularmente del amor a las riquezas y dinero, al que Diógenes califica de "metrópoli de todos los males".

5. — La doctrina moral cínica sobre los bienes se presenta sin lugar a dudas como una peculiar proyección de la valorización socrática acerca de los mismos. Pero mientras en Sócrates había una verdadera jerarquización de valores a este respecto, aunque en ello se trastornara, quizás por eso mismo, el orden impuesto por la apreciación materialista de la masa, en los cínicos hay un rechazo inicial en bloque de todo lo que no sea la "virtud". Vale decir: de todos los bienes exteriores y de todo cuanto no signifique la "sabiuría", esto es, el vivir consigo mismo en el mundo interior.

"La virtud basta por sí misma para la felicidad". Esta fórmula de Antístenes guarda todo el desprecio que el cínico siente por los bienes exteriores. Para Diógenes, la nobleza, la gloria mundana y demás por el estilo son cosas pueriles y las calificaba de "adorno de la malicia". Despreciaba "la música, la geometría, la astrología y semejantes, como cosas inútiles e innecesarias. El dinero y las riquezas para él provocaban con su amor todos los males. Las

(10) DIÓGENES DE SÍNOPE en DL, VI.

(11) Diógenes sinopense es considerado por algunos como quien primero hizo profesión terminante de anaideia o impudencia.

dulzuras, el ungüento y las cosas por el estilo ocultan a los hombres la vida fácil, que los dioses les han dado. Su desprecio se ejercitaba contra los oradores populares o demagogos, a quienes motejaba de "sirvientes de la turba"; a las coronas las llamaba "vejigas de glorias"; a los oradores que ponen toda su gloria en la retórica los calificaba de "tres veces miserables" ⁽¹²⁾; a los gramáticos les echaba en cara que "escudriñan los trabajos de Ulises e ignoran los propios"; a los músicos que "acordando las cuerdas de su lira, tienen desacordes las costumbres del ánimo"; a los matemáticos que "mirando al sol y a la luna no ven las cosas que tienen a los pies"; a los oradores que "procuran decir lo justo, pero no procuran hacerlo"; a los avaros, que "vituperan de palabra el dinero, pero imitan a los adinerados". Se conmovía, dice Diógenes Laercio, "de que se ofreciesen sacrificios a los dioses por la salud, y en los sacrificios mismos hubiese banquetes, que le son contrarios". En cambio, loaba grandemente a los que pueden casarse y no se casan; a los que importa navegar y no navegan; a los que pueden gobernar la república y lo huyen, a los que tienen oportunidad y disposición para vivir con los poderosos y no se acercan a ellos.

Cuando le tocó actuar como maestro de los hijos de Jeniades, les enseñó a servir en su casa, a comer poco y a beber agua; hacía les raer la cabeza a navaja, los llevaba por las calles sin adornos, sin túnica, descalzos, en silencio; y no permitió que quien los instruyó en la palestra los convirtiera en atletas, sino que enderezaba el ejercicio corporal solamente al fin de adquirir buen color y salud".

Antístenes, por su parte, tiene dos célebres afirmaciones. La primera: "preferiría volverme loco antes de gustar el placer"; la segunda: "si pudiera apoderarme de Afrodita, a buen seguro que la ahorcara" ⁽¹³⁾.

El menosprecio por los bienes exteriores era, pues, universal: la ciencia, la cultura, la civilidad, los hombres, la gloria, las riquezas, el dinero, la buena reputación, la celebridad, las costumbres, las leyes establecidas, las convenciones sociales, los vínculos políticos, la vida misma.

Sólo se salvaba de este universal desprecio, la "virtud" y la "ciencia" que le va aneja, el "raciocinio" o "razón", la prudencia. Naturalmente que esto en el sentido practicista que caracteriza al Cinismo, pues lo especulativo y la ciencia quedan desterrados de la tabla de valores cínicos, como hemos dicho más arriba. Tal es la significación de estas afirmaciones de Diógenes: "el rico ignorante es oveja con piel de oro"; "el saber es para los jóvenes templanza, para los pobres riqueza, y para los ricos ornato". Todo lo teórico queda excluido, para nada sirve; ni siquiera sirve la misma teoría cínica: a quien le traía un joven para su educación, diciéndole que tenía talento y buenas costumbres,

⁽¹²⁾ La calificación era en realidad de "tres veces hombres" con el sentido dado en texto, dice DL, por donde también se pone en evidencia el pesimismo cínico que identifica la condición humana con la miseria.

⁽¹³⁾ CLEMENTE, *Strom.*, II, 20.

Diógenes le contestó: ¿pues para qué necesita de mí? La Filosofía es para el Cinismo un saber escrito en el alma y no en el papel (Antístenes), que se concreta en intuir el bien y copiarlo en sí "viviendo en sociedad consigo mismo".

Los cínicos suelen emplear la palabra *tyfos* es decir, humo, ilusión, y, por ende, vanidad, cuando quieren calificar todo cuanto no es su virtud. Todo ello es despreciado en conjunto, y como que es una sola y misma cosa despreciable. Sólo la "opinión" es la que, engañando a los hombres, puede hacerles creer que se trata de bienes de diverso valor entre sí. En cambio, el "sabio", que ha destruido en sí el efecto de la opinión, que por ello es *átyfos* y posee *atyfia* esto es, modestia, atiende únicamente a la *areté* (virtud), y respecto de lo que no es ella siente sólo *adiaforia*.

La puesta en valor de la adiaforía es algo netamente cínico, como una de sus doctrinas fundamentales. Es ella la que mejor demuestra que el Cinismo es principalmente, originariamente diríamos, una filosofía construida frente a los males de la vida. El desprecio de los demás, la malidicencia, la misma muerte, no son concebidos como tales. El sabio es superior a todo esto: "lo mejor para los hombres es morir felices", exclamaba Antístenes. Tal es el aspecto del Cinismo que corresponde a su universal desprecio de los bienes exteriores: el menosprecio de lo que el común de la gente considera males. Ambos, constituyen la adiaforía o indiferencia, y muestran cómo la doctrina cínica lo que pretende es cambiar pedagógicamente al hombre, mudando el sentido de sus juicios de valor.

Mas esta adiaforía no puede ser, con todo, absoluta. El cínico la mira a nuestro entender, como un medio para llegar a la independencia y a la libertad que anhela. La independencia respecto de la opinión, respecto de lo que es *nómo*, es decir, por convención, y como contrapuesto a lo que es *fyseí*, vale decir, por naturaleza, que es lo que ha de buscarse y seguirse. La libertad respecto de sus propias pasiones, de su propio mundo tendencial.

Bajo el primer aspecto, como medio para la independencia respecto de todo *tyfos*, la adiaforía lleva al Cinismo, por lo grosero y simplista de su razonamiento lógico, a los extremos más aberrantes: considera "convencionales" o sea establecidos *nomo* al matrimonio, a la familia, a la polis, a todas las costumbres y normas humanas, inclusive el pudor mismo. El cínico, en especial después de Diógenes, practica la *anaideia* (impudencia) en forma escandalosa, complaciéndose indudablemente en este escándalo del ciudadano común.

Quedan así rechazadas como "antinaturales" aquellas instituciones humanas, de las que el sabio debe independizarse.

Bajo el segundo aspecto, como instrumento de "libertad" del hombre en lo que atañe a sus tendencias pasionales, a ese impulso psicológico que sufre hacia lo otro que sí mismo con la adiaforía pretende el cínico llegar al *aniquilamiento* de todo ese mundo tendencial. Y como éste es sumamente fuerte, recurrir como eficaces auxiliares y aliados al *pónos* o esfuerzo y a la *askesis* o ejerci-

tación, que es, como hemos visto, al mismo tiempo anímica y corpórea. El mal consiste para el cínico en la tendencia misma del hombre, tendencia que dejada a su arbitrio aumenta cada día y crea nuevas necesidades. Lo que el sabio ha de hacer pues, es suprimir esa tendencia, esa pronación hacia las cosas de este mundo, amputar las necesidades, ir las suprimiendo de poco a poco con el esfuerzo valeroso, luchar contra el aumento de las mismas y por su reducción al solo mundo de lo "natural". La adiaforía difiere por ende, fundamentalmente de la *apazeia* (apatía) de los estoicos en la que históricamente se ha de convertir, sin embargo, cuando el Estoicismo, tomándolas, mitigue las doctrinas de los cínicos.

Pero la adiaforía por lo mismo que es un medio para llegar a la libertad y a la independencia, queda como destruida por incorporada psicológicamente al hombre, cuando el sabio consigue estas condiciones anímicas. "Aún el mismo desprecio del deleite, dice Diógenes, puede sernos gustosísimo una vez acostumbrados, pues así como los que por costumbre viven voluptuosamente con dificultad pasan a lo opuesto, así también los ejercitados contra los deleites fácilmente los desprecian".

En esta forma producidas la libertad y la independencia propias de la virtud o felicidad del sabio, las cosas adquieren para el cínico otro color. Las palabras de Diógenes que nos transmite Plutarco en su tratado "Acerca de la tranquilidad del ánimo", suponen este estado psicológico, y comportan una prueba de que la adiaforía no puede ser absoluta: "Para el hombre excelente, todos los días son de fiesta; todo el cosmos un santuario en que penetramos al nacer, con el sol, la luna y las estrellas, las corrientes de frescas aguas y las plantas y animales alimentados por la tierra; nuestra vida está consagrada a estos misterios, y por eso tiene que ser bondadosa y alegre; pero la mayoría la profanan con sus continuas lamentaciones, con sus refunfuños y preocupaciones". Preguntado, según Diógenes Laercio, si la vida era un mal, respondió con estas palabras: "No la vida, sino la mala vida". Es que para el cínico toda su filosofía moral, y en especial su adiaforía va encaminada a la obtención en el hombre de una vida que se acerque lo más posible a la divina, la cual se señala por su independencia respecto de todo, esto es, por su *autárkeia* (suficiencia propia), en que nada se necesite, en que baste "vivir en sociedad consigo mismo". Guiado por esta idea deja todo, a todo renuncia, para alcanzar esa "sabiduría" en que van mezclados los ideales griegos de la armonía y mesura, reflejados en salud de cuerpo y de alma expresada y obtenida por su independencia de autarquía y su libertad pasional.

Estimamos que en todo esto, y a pesar de las aberraciones cínicas, hay un atisbo y quizá una comprobación práctica, de que la virtud o la fuerza natural del ánimo en sus propios caminos, produce en el hombre un "arreglo" interior y exterior de tal índole que los bienes de este mundo ni le dañan, ni son ocasión o motivo de contienda y reyerta con los demás hombres.

Y con los otros hombres siente o quiere sentir el cínico una particular benevolencia. Su proselitismo, que les es característico, envuelve sin duda una benevolencia hacia el hombre, "un amor por el bien común de los hombres", como dice Epicteto respecto de Diógenes⁽¹⁴⁾. Y este proselitismo se parece muchas veces, como se ha señalado, a una predicación: el cínico va anunciando algo así como su "buena nueva", que para él es retorno al pasado, a la naturaleza; busca con Diógenes cargado de su linterna, "al hombre", al hombre natural, que las convenciones sociales, las costumbres y la polis no han dañado ni echado a perder. En este sentido la doctrina rusioniana del "hombre naturalmente bueno", no es ninguna novedad: la vemos aquí cuatro siglos antes de Cristo.

6. — Pero ¿cuáles han sido las causas espirituales, morales y sociológicas de toda esta universal desvalorización de los bienes exteriores, de esta adiaforía, que finalmente aparece contradicha o en pugna con el proselitismo benevolente de los cínicos?

Sabido es que la adiaforía, lo mismo que el esfuerzo denodado y la ejercitación que le van anejos, conducen al cínico a su vida de mendigo, que es otro de sus peculiares rasgos. Desprendido de toda norma o convención social o jurídica, buscando sólo la virtud, el cínico no tiene patria, ni ciudad, ni casa; es sencillamente "un ciudadano del mundo" (*kosmopolites*), como se llama a sí mismo, que recorre los caminos "viviendo consigo mismo", en cualquier lugar, donde pueda encontrar sitio, así sea una tinaja grande como Diógenes; descalzo, con barba y cabellos largos, su atavío es el del mendigo: manto corto (*tribon*), bastón y su famoso zurrón o alforja (*pera*), celebrado o satirizado por poetas y comediantes, y que se convierte en algo así como el emblema de la secta filosófica. Con un juego de palabras, Diógenes solía llamar *anáperoi*, que vale en griego como lisiados o enclenques, a quienes carecían de zurrón o *pera*. Por lo demás, estos mendiguiles atavíos, cambiados con el andar de los tiempos, se fijaron en los cínicos convirtiéndose así en una especie de "uniforme" de estos hombres que el Emperador Juliano llama, en el siglo IV p. C. *apaideutói kynakes* (groseros o inciviles perros (cínicos), y también *Herácleioi kynakes* (perros heracleanos).

Junto con su proselitismo benevolente, el cínico practica la crítica más mordaz. Gústale que le llamen "perro" (*kion*, de donde el nombre mismo de "cinismo"), pues su papel es "morder a los malos"; pero sobre todo, podríamos decir que sus terribles dardos verbales, frutos de su *parresía* (libertad o franqueza en el hablar), otra de sus características notables, van dirigidos contra los ricos y poderosos. Se ha visto también en esto un fruto del carácter "proletario" de los hombres del Cinismo, todos los cuales, con la sola quizá excep-

(14) EPICTETO, *Disertaciones*, XXIV, 64.

ción de Crates de Tebas, pertenecen por su origen a la clase de los desposeídos.

En este origen social de los cínicos, y en su condición de no enteramente griegos, de "bárbaros" o semibárbaros, pues casi todos provienen del mundo heleno-oriental (Sínope, Megalópolis, Prusa, Tracia) se ha señalado una de las principales causas sociológicas de la filosofía pesimista, aniquilante y amarga de los cínicos. Otra de estas causas sería la pérdida que las ciudades griegas sufrieron de la libertad política ⁽¹⁵⁾.

Sin lugar a dudas el origen social de los cínicos debió influir poderosamente en su filosofía moral; pero creemos que ello hubo de ser necesariamente a través de la influencia de los males que afligían con singular dureza a las clases desposeídas por aquel tiempo, en que las guerras continuas habían quebrantado no sólo los espíritus sino también la economía, y producido, como siempre sucede en tales casos, un mayor empobrecimiento de los desheredados, junto al rápido enriquecimiento de algunos pocos y aprovechados negociantes. Por ello estimamos que el Cinismo surgió como una filosofía que pretende dar la receta clara y terminante para resolver el problema del mal y del dolor humanos: he ahí lo que le da origen y contenido con la adiaforía, el aniquilamiento de las tendencias, donde el mal es identificado con estas tendencias mismas, ya que llevan hacia aquello cuya posesión es precisamente lo que produce cuidados, dolores, flaquezas físicas y morales. Y por eso no es extraño, sino de lógica consecuencia, que el Cinismo se complete, digamos así, con su filosofía política y social en la que hay un claro afán de liberarse del poder del Estado actual, y de volver también aquí a lo que se pretende "natural", a la "república natural", donde se eliminan las diferencias humanas de clase o de nación, se desprecie aún lo que provoca y engendra el sentimiento patriótico griego, se suprima la familia con la comunidad de mujeres e hijos, y desaparezca casi por completo la propiedad privada, terminando todo en el sueño de una monarquía universal. En una palabra, un manifiesto paralelismo y correspondencia entre la solución que pretende darse a los problemas de la Ética individual y la que se quiere proporcionar para los de la social, pues en ambas se evidencia la misma visión simplista y diríamos "primitiva" o inmadura de las cosas humanas.

Con todo, el Cinismo representa un paso hacia la universalidad, que se echa de ver con mayor fuerza en la Estoa, y por esto mismo responde al momento histórico en que la ciudad griega, la polis, se quebranta, pierde su independencia política, primero con Alejandro, luego con los reyes subsiguientes ora de Macedonia, ora de Siria, Pérgamo o Egipto, para caer más adelante en el definitivo poder de los romanos, que incorporan a Grecia y su cultura en sí mismos, y con ello preparan la materia de lo que llamamos hoy la cultura de Occidente.

(15) Cf. T. GOMPERZ, *Griechische Denker*, II, c. VII, Nº 3.

Pero el quebrantamiento de la ciudad fué para los helenos causa de males que ellos sintieron sobre todo psicológicamente. La ciudad y su patriotismo eran sostén de la religión y del alma griegas. Su quiebra hubo de representar en el espíritu griego, por sus resultancias, un momento doloroso y también de transición. Los hombres hubieron de buscar en la Filosofía un sustituto de tales cosas, que acababan de perder. Los cínicos creyeron encontrarlo en su moral individualista de la independencia y de la libertad, verdaderos sucedáneos psíquicos de la libertad y de la independencia políticas, que vieron desaparecer paulatinamente, esta vez sin mucha pena por cierto: su *adiaphoría*, su *pró-nesis* (prudencia), les desvalorizaban en absoluto tal perdimiento. Pero no por eso dejaron de sentir los males que provocó, que sumados a los de su propia condición social, hicieron nacer su filosofía amarga y negativa, por encaminada más que todo a evitar el sufrimiento, a librar de males y pesadillas, de tristezas y temores, para gozar así de una cierta serenidad de ánimo en la "vida de sociedad consigo mismo".

7.— Con todo lo hasta aquí dicho, podemos comprender fácilmente las afirmaciones cínicas acerca de la virtud.

Hay entre las doctrinas que de Antístenes se nos han transmitido sintéticamente por Diógenes Laercio, una que es a este respecto la primera y fundamental: la virtud es *autárke pros ten eudaimonian*: la virtud basta por sí sola para la felicidad, es capaz por sí misma (*autárke*) de producir la eudaimonía o felicidad. Lo cual equivale a la identificación lisa y llana de virtud y felicidad; doctrina de origen socrático, que nos explica suficientemente la actitud cínica, y nos perfila ya su ideal del "sabio", que renuncia a todo para "vivir consigo mismo".

Así es como "lo mismo es ser virtuoso que noble"; "el hombre bueno es digno de ser amado, y los que viven con denuedo de ser amigos"; "en más se ha tener un hombre justo que un pariente"; "lo bueno es lo hermoso, lo malo torpe". Sentencias todas que pertenecen al fundador del Cinismo.

Por otra parte, el Cinismo, al pretender fundamentalmente librar al hombre de sus juicios de valor comunes en los que determinadas cosas son bienes y otros males, libertándolo así por el medio de la "virtud" de las vicisitudes de la *tyje* (fortuna), al sustraerlo de su poder, hace que tal virtud consista más que todo en una mera actitud de la voluntad humana. Parece que el Cinismo no se preocupó propiamente por dar normas éticas, sino sólo por enderezar la voluntad hacia una nueva actitud valorativa del mundo: bastaría esa "rectitud de intención" para la virtud, que se mira, pues, como estado de vida (*énstasis biou*).

Desde antiguo muchos se han preguntado si el Cinismo es una secta filosófica, o más bien nada más que un modo de vida. La razón de esta pregunta está precisamente en esta manera de concebir la virtud como enderezamiento de la voluntad hacia su peculiar valorización de las cosas. Pero debemos reco-

nocer que tal enderezamiento, que se traduce en su peculiar modo de vivir, encuentra sus raíces en una especulación filosófica. Y esta "rectitud de intención" también: no hemos de olvidar que el "sabio" cínico es impecable, según ya lo pusimos de manifiesto y asimismo en sus razones teoréticas. Sería en todo caso otra de las paradojas cínicas, como lo son su moral manifiestamente individualista y su afán proselitista, su actitud benevolente y su pesimismo práctico, su desprecio por el saber científico y su teorización filosófica, presentada como la única verdadera. Existen juntamente, por lo tanto, en el Cinismo ambas cosas: filosofía y modo de vida, en una determinada medida de coherencia. "La Filosofía, dice Diógenes, me ha otorgado cuando no otra cosa, el estar prevenido contra toda fortuna".

La figura del "sabio" cínico se nos presenta, pues, como la de un curioso y no raro tipo humano, donde todo está dominado y simplificado por la idea de la identificación del mal con las tendencias pasionales y su objeto, que son las cosas de este mundo en toda su amplitud; nada por tanto de necesidades, ni de bienes exteriores, nada de influjo de las cosas sobre el hombre: preciso es aniquilar las tendencias para ser feliz: independencia en la virtud, que basta por sí sola, y que no necesita otra cosa que de la fortaleza socrática; libertad respecto de sí mismo. Nada de normas o de convencionalismo, independencia frente a toda sujeción, ya provenga del Estado, del matrimonio, de la familia, de la raza o nación, de las opiniones, de las costumbres establecidas. Soledad sin patria, sin mujer ni hijos; mendigo de caminos y ciudades; igual a todo hombre, benevolente con todo ser humano, pero dotado de una facultad demoledora de crítica mordaz, y de un morboso afán de escándalo. Así, el Cinismo ha pasado a la historia con un sentido francamente desdorado de impudencia, desvergüenza y procacidad.

Pero este primer ensayo de una libertad por los hechos y no por las riquezas de la contemplación, incauto y nihilista, ha de transformarse casi desde sus comienzos, con el Estoicismo, a cuya aparición da lugar, en un sistema más próximo a la verdad sobre el hombre.

DESPOTISMO UNIVERSAL Y KATÉCHON PAULINO EN DONOSO CORTÉS

I. ACCIÓN Y REACCIÓN EN LA HISTORIA OCCIDENTAL *

El 4 de enero de 1849, el discurso sobre la dictadura que Donoso Cortés pronuncia en las Cortes de España, le da fama europea y, a medida que va transcurriendo el tiempo, este formidable discurso como el que se refiere a la situación general de Europa y el mundo, aumenta no solamente su fama sino su importancia. Es uno de los pocos autores españoles traducidos a otros idiomas a pesar de su fastuosa oratoria que suele hacer pesados sus escritos. Sin embargo, en el fondo de todos ellos hay una teología de la historia. Es en

* SIGNIFICADO DE LAS SIGLAS EMPLEADAS EN EL TEXTO:

- CsD, *Consideraciones sobre la Diplomacia.*
- LDP, *Lecciones de Derecho Político.*
- PcR, *Polémica con el doctor Rossi.*
- RFE, *Relaciones entre Francia y España.*
- JVB, *Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico.*
- AsCO, *Antecedentes sobre la Cuestión de Oriente.*
- BH, *Bosquejos Históricos.*
- DsB, *Discurso académico sobre la Biblia.*
- DsD, *Discurso sobre la Dictadura.*
- CcM, *Correspondencia con Montalembert.*
- PcPE, *Polémica con la Prensa Española.*
- CaBR, *Carta a Blanche-Raffin.*
- CaMG, *Carta a Mons. Gaume.*
- CaP, *Cartas acerca de Prusia.*
- DsE, *Discurso sobre Europa.*
- CdU, *Carta al Director de "l'Univers".*
- DsSE, *Discurso sobre la Situación de España.*
- E, *Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo.*
- CcGT, *Correspondencia con Gabino Tejado.*
- CCF, *Carta al Cardenal Fornari.*
- CdRdDM, *Carta al director de la "Revue de Deux Mondes".*
- CcR, *Correspondencia con el conde Raczynski.*
- PV, *Pensamientos Varios.*

Respecto de las fuentes utilizadas, nos valemos de las *Obras Completas de don Juan Donoso Cortés*, recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos, por el Dr. don Juan Juretschke, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, edición excelente

los dos discursos citados y en otros trabajos suyos, como asimismo en diversos pasajes de su correspondencia, donde encontraremos su conocido y célebre pronóstico sobre el despotismo universal que sólo puede ser comprendido, según nuestra opinión, desde las alturas de la Revelación y, particularmente, desde una adecuada interpretación del misterioso *katéchon* de San Pablo. Ofreceremos primero una exposición e interpretación de los escritos de Donoso y luego penetraremos en la consideración del despotismo universal.

De la contemplación de la historia de Europa y el mundo, en 1849, descubre que toda la historia, que toda la vida de la humanidad está como distendida y a la vez comprimida por una fuerza misteriosa: "La vida social, como la vida humana, se compone de la acción y de la reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes" (DsD, II, 189). La historia entonces, de occidente por lo menos, está sujeta a una tensión de acción y reacción y hasta se podría decir que la historia es esa tensión misma; si la marcha o desarrollo de la humanidad diera cabida solamente para la fuerza "invasora" de la acción, entonces la historia sería un caos desbordante; si predominara la fuerza de reacción, entonces la historia se inmovilizaría y dejaría de ser historia. Tal es, nos parece, el sentido de las palabras de Donoso que le llevarán poco a poco a la consideración de un despotismo universal que está a las puertas cuando los hombres sean definitivamente fieles a la tierra y rompan de una vez por todas las Tablas, como quería Nietzsche. Así pinta Donoso la vida social de occidente: de un lado las "fuerzas invasoras" que como las enfermedades tienen dos estados: "hay uno en que está *derramadas* por toda la sociedad, en que están representadas sólo por individuos; hay otro estado agudísimo de enfermedad, en que se *reconcentran* más y están representadas por asociaciones políticas"; pero, nos parece, estos dos caracteres de las fuerzas invasoras (de la acción), deben corresponderse simétricamente con dos caracteres de las fuerzas de reacción; como más adelante veremos, estas dos fuerzas de acción y reacción tienen un sentido mucho más hondo de lo que

situada a enorme distancia de las anteriores, ya sea la de Gabino Tejado (5 vols., Madrid, 1854-1856) ya la de Ortí y Lara (4 vols., Madrid, 1903-1904) que hemos tenido a mano, como asimismo la edición francesa de Veuillot (2ème éd., 3 vols., Paris, 1862) que hemos utilizado en un trabajo anterior: Cf. nuestro estudio *Donoso Cortés y San Agustín*, en *Humanitas*, II, 6, Tucumán, 1955. Acerca de la bibliografía sobre Donoso Cortés, pueden verse tres obras en las que se detalla casi exhaustivamente: Edmund Schramm, *Donoso Cortés, su vida y su pensamiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1936; después hay una nueva bibliografía hasta el año 1946 al final del vol. 2 de la edición Juretschke y hasta el año 1954 en Juan Donoso Cortés, *Textos políticos*, Rialp, Madrid, 1954. Sobre la influencia de Donoso en la Argentina nos hemos ocupado en las páginas de esta revista en *Donoso Cortés en la Argentina* (IX, 32, 1954). Alguna de esa bibliografía aparece citada en este trabajo. Sin embargo, ya completamente redactado este estudio, llega a nosotros la noticia de al reciente obra de Jules Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, Théologien de l'histoire et prophète*, Beauchesne, Paris, 1956. Esta obra parece destinada a tener gran importancia en los estudios donosianos y publicaremos pronto, en esta misma revista, un estudio crítico sobre el mismo. Por último, con este trabajo, adelantamos al público una parte de nuestro *Ensayo sobre Donoso Cortés*, libro ya concluido, al que agregaremos como apéndice el estudio sobre la obra de Chaix-Ruy.

puede parecer a primera vista y en el que casi nadie ha parado mientes. Estos caracteres de las fuerzas de la acción, como decíamos, tienen su correspondencia en dos caracteres similares de las fuerzas de reacción: al derramamiento de la acción invasora en diversos centros de acción, corresponde un derramamiento de la reacción o resistencia; y a la concentración de la acción invasora corresponde una concentración de la reacción o de las fuerzas de la resistencia. Para explicar mejor esta doctrina, atengámonos primero al texto de Donoso: yo digo que no existiendo las fuerzas resistentes, lo mismo en el cuerpo humano que en el cuerpo social, sino para rechazar las fuerzas invasoras, tienen que proporcionarse necesariamente a su estado. Cuando las fuerzas invasoras están derramadas, las resistentes lo están también; lo están por el Gobierno, por las autoridades, por los Tribunales; en una palabra, por todo el cuerpo social; pero cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas, se reconcentran en una mano" (DsD, II, 189-190). En efecto, según la doctrina que exponemos, existe un paralelismo en el desarrollo de la historia, paralelismo que tiene mucho de fatal o de inevitable, que lleva a Donoso a enunciar su doctrina de la dictadura que no obedece precisamente a una previa posición política, sino a algo mucho más importante: Donoso Cortés es una conciencia cristiana frente a la historia del siglo XIX a la que ve precipitarse a una especie de abismo del que no podrá ya evadirse. La acción representa en esta lucha, la revolución no sólo política sino la revolución radical que, por ser tal, corrompe necesariamente el orden político como consecuencia. A una concentración creciente de la acción invasora es necesario (y espontáneo) oponer una concentración de la fuerza represiva o "reacción". Esta concentración es la *dictadura*, término final de esta carrera por la que se ha lanzado el mundo de occidente.

Según Donoso, esta doctrina se cumple a lo largo de la historia, pero nunca tan vívidamente como en su tiempo. Todas las sociedades han tenido la dictadura fuese cual fuese la forma de gobierno: dictadura democrática en Atenas, la dictadura así denominada en Roma, la de Francia... No duda Donoso en llamar dictadura al gobierno de Inglaterra en donde "no es de derecho excepcional, sino de derecho común". Todo eso le lleva a la afirmación de que "la dictadura es una verdad en el orden teórico; que es un hecho en el orden histórico" (DsD, II, 190). Pero Donoso va más allá buscando la raíz de su propia justificación de la dictadura, y no porque él tuviera una simpatía por ese régimen de excepción (como él mismo le llama), sino porque ve en la dictadura el punto terminal de la gran corrupción del siglo que vive y que a su vez es el preámbulo de una gran dictadura universal. Por eso señala que la dictadura "es otro hecho en el orden divino". En otras palabras, a veces

Dios se permite hacer una excepción con las leyes ab aeterno promulgadas por Él y ejerce milagrosamente cierta "dictadura" sobre los hombres o las cosas del universo. Dios gobierna, dice Donoso con cierta gracia, "constitucionalmente" al mundo porque lo gobierna según leyes por Él promulgadas; pero, "¿gobierna Dios *siempre* con esas mismas leyes que Él a sí mismo se impuso en su eterna sabiduría y a las que nos sujetó a todos? No, señores; pues algunas veces, directa, clara y explícitamente manifiesta su voluntad soberana quebrantando esas leyes que Él mismo se impuso y torciendo el curso natural de las cosas. Y bien, señores: cuando obra así, ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas, que obra dictatorialmente?" (DsD, II, 191). Entonces, ¿qué es la dictadura para Donoso Cortés? Lo que el *milagro* es en el orden sobrenatural, es la dictadura en el orden natural o, mejor, en el orden político. Se comete pues un error al atribuir a Donoso una actitud de exaltación desenfadada de la dictadura como tal. Para Donoso, la dictadura, es tan excepcional como excepcional es el milagro por el cual Dios deja de lado o suspende las leyes naturales. La dictadura entonces equivale a una verdadera suspensión (por grave que esto parezca) de las leyes de un Estado. Pero no se llega a la dictadura (preámbulo de la dictadura universal) sino por una larga preparación, por una larga corrupción y perversión del orden; es decir, por una concentración creciente de la iniquidad, concentración de la "acción" invasora de las fuerzas negativas de la historia. Esta concentración maligna produce como "reacción" una suspensión cada vez mayor de las leyes del Estado: la dictadura.

Observemos que Donoso Cortés busca determinar si las circunstancias requeridas para la aparición de la dictadura se han dado ya; o sea que la cuestión no reside para él en el hecho de que la dictadura nos guste o no nos guste; "no consiste ya, dice, en averiguar si la dictadura es sostenible", sino si las *circunstancias* del mundo occidental la hacen o no inevitable. Y de qué género será esa dictadura. La fuerza "invasora, es evidentemente el mal *en* la historia que hace eclosión o, si se quiere, es la historia que nosotros llamamos negativa que, en definitiva, es la historia del pecado. Cuando Donoso habla de "fuerzas invasoras" no puede en realidad referirse a otra cosa pues termina sosteniendo que estas fuerzas negativas tienen su origen último en el *eritis sicut dii* (Gen., 3, 5) del que peca desde el principio. Estas fuerzas invasoras están reunidas en lo que denomina *revolución*, término que significa a la vez todo el conjunto de las fuerzas de la acción negativa de la historia. Así pasa revista Donoso a la muerte de la monarquía tradicional en manos de la república concebida como instrumento providencial de su destrucción; entonces la revolución no es precisamente, para Donoso, algo que produce un cambio de gobierno o un nuevo sistema de convivencia; la revolución, tal como Donoso la concibe, es algo mucho más profundo; por eso dice: "Cuando las catástrofes son univer-

sales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial; porque, señores, no otros son los caracteres que distinguen las obras de Dios de las obras de los hombres" (DsD, II, 192). Como se ve, la revolución es cosa providencial que depende por lo menos de un decreto permisivo de Dios. Pero hay más: la revolución se presenta como punitiva, como un acto represivo de Dios sobre la humanidad apóstata que ha ido ensanchando cada vez más el ámbito de la autonomía del hombre y del Estado: "Cuando las revoluciones presentan esos síntomas, estad seguros que vienen del Cielo, y que vienen por culpa y para castigo de todos" (DsD, II, 192). Y no solamente ha muerto la monarquía, sino que la misma república está en quiebra pues en lugar de la libertad ha erigido la dictadura, en lugar de la igualdad, una "especie de democracia aristocrática" y, en lugar de la fraternidad, "ha restaurado la fraternidad pagana"; pero es que ni la miseria ni la tiranía son las verdaderas causas de la revolución; las "revoluciones profundas", como les llama Donoso, tienen raíz teológica; el pecado de iniquidad que pone los principios de la ciudad del mundo, es su motor interno que las impulsa hacia adelante, hacia una concentración mayor de la acción invasora. Veamos un texto que confirma lo que venimos sosteniendo: "*Y seréis como los ricos*; ved ahí la fórmula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. *Y seréis como los nobles*; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases medias contra las clases nobiliarias. *Y seréis como los reyes*; ved ahí la fórmula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra los reyes. Por último, señores, *y seréis a manera de dioses*; ved ahí la fórmula de la primera rebelión del primer hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el último impío, (subrayamos nosotros) *esa es la fórmula de todas las revoluciones*" (DsD, II, 193). ¿Qué es entonces la revolución sino un *contemptum Dei*? Una reversión radical respecto del Fundamento de todo. Pero es precisamente este acto supremo de *rechazo*, lo que da a la historia su aspecto ambivalente: por un lado la historia del pecado, de la acción invasora, por otro, la historia de la gracia, para nosotros indiscernible de la historia negativa.

En el tiempo que le toca vivir, Donoso ve, en la política europea, estas dos fuerzas de acción invasora y de reacción, en Francia y en Inglaterra. Pero aclaremos: Hemos identificado estas fuerzas negativas con el mal en la historia desencadenado por un secreto motor subterráneo a partir del *eritis sicut dii*; pero esto *no quiere decir* que de la misma manera identifiquemos a la "reacción" con el bien o con el *amor Dei* agustiniano. Simplemente, esta "reacción" se nos presenta como la *respuesta* espontánea, como un "reflujo" frente a la acción invasora. Esta misma fuerza de reacción puede ser intrínsecamente perversa. Lo que aquí importa es que es la respuesta necesaria a una fuerza de acción. Y no está excluida, naturalmente, una reacción buena. Además, hemos visto que Donoso denomina "represión interior" a lo que, con cierta latitud,

podríamos llamar el *amor Dei*. Y todavía más: A pesar de lo que hemos dicho sobre las fuerzas de la "acción" como identificándolas con el desorden del pecado, sólo lo hemos hecho refiriéndonos (con Donoso) a la revolución que el ilustre español identifica con el mismo mal. Pero Donoso mismo no ignora que *la acción puede ser buena* y, de hecho, lo es únicamente cuando esa acción es católica. Resumamos: a) La "acción" o "fuerzas invasoras", es buena cuando es católica pues la Iglesia tiene la plenitud de la verdad y del bien; b) las "fuerzas invasoras" son malas cuando representan la revolución contra el orden divínamente establecido, y c) las "fuerzas resistentes" o "reacción" no son necesariamente malas o necesariamente buenas.

Según Donoso Cortés "tres grandes ideas han invadido la Europa: la idea católica, la idea filosófica (e. d., la filosofía incrédula), la idea revolucionaria" (DsD, II, 195) que corresponden a la Francia de Carlomagno, la Francia de Voltaire y la Francia de Napoleón; frente a esta fuerza invasora, la reacción está representada por Inglaterra conservadora. ¿Qué se deduce de esto? Que para Donoso Cortés la historia de occidente depende de un equilibrio entre la acción y la reacción y adviene el desastre cuando este equilibrio es roto: "Suponed por un momento el flujo sin el reflujo: los mares se extenderían por todos los continentes; suponed el reflujo sin el flujo: los mares desaparecerían de la tierra. Pues bien: este equilibrio europeo ha sido roto, creándose así las circunstancias que anuncian la necesidad de una concentración de todas las fuerzas represivas. Principalmente Francia e Inglaterra han olvidado su papel histórico y la marcha de la historia de Europa señala ya el fin de la libertad de los pueblos. Esta "palabra sagrada", como le llama Donoso, ha dejado de hecho de existir. En Donoso hay como una desesperación de la auténtica libertad perdida, que le hace exclamar: "¿No sabéis a esta hora que la libertad acabó?"... "¿No la habéis visto vejada, escarnecida, herida alevosamente por todos los demagogos del mundo?"... "¡La libertad acabó!" (DsD, II, 197).

Frente al desborde de las fuerzas invasoras, de las *malas* fuerzas invasoras, no queda otro camino que la dictadura: "Señores, si aquí se tratara de elegir, de escoger entre la libertad, por un lado, y la dictadura, por otro, aquí no habría disenso ninguno: porque ¿quién, pudiendo abrazarse con la libertad, se hinca de rodillas ante la dictadura? Pero no es ésta la cuestión. La libertad no existe de hecho en Europa" (DsD, II, 203). Entonces, "la cuestión... no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad". Como se ve por las palabras de Donoso Cortés, la elección deja de lado a la libertad a la que se da ya por muerta, como perdida para este hombre y esta humanidad que se ha erigido en total autonomía; la elección ha de hacerse *entre dos especies de dictadura*, no entre dictadura y libertad: "Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo

y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas" (DsD, II, 204).

Como se ve, Donoso Cortés no fué un sostenedor del absolutismo ni menos aún un teórico de la dictadura como tal, por sí misma, como podría deducirse de la lectura de los escritos de Karl Schmitt u otros autores de allende y aquende el Atlántico ⁽¹⁾. El problema de la dictadura, como esperamos demostrarlo más adelante de acuerdo a lo dicho en la primera parte, depende antes que nada de la concepción de la historia universal que se había forjado el gran español; es decir, que según nuestra posición en el tema (que surge del análisis de los textos), no es tanto (aunque también lo sea y mucho) una cuestión *principalmente* política sino de teología de la historia. Según hemos sostenido en otro trabajo ⁽²⁾, toda conciencia cristiana se identifica con otra conciencia cristiana en aquello que tiene de más íntimo y constitutivo de sí misma; y la conciencia cristiana no es otra cosa que el hacerse cargo de la Presencia que habita en la interioridad, pues *ser* cristiano es *tener* a Cristo en la interioridad. Como esperamos haberlo demostrado en la primera parte de este libro, Donoso Cortés, como San Agustín, como Clemente, como Pascal, tiene con todos ellos un hilo conductor que los identifica en una semejante visión de la historia porque todos ellos eran conciencias cristianas que veían a la historia *desde* esta inefable presencia que es Cristo, el Maestro interior. Por eso, aunque lo político como tal entre en su pensamiento sobre la sociedad, antes que nada y por encima de todo, su doctrina sobre la dictadura, como igualmente sobre la situación del mundo, depende de una visión cristógena de la historia. En definitiva, de una teología de la historia.

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba

(1) En el mismo sentido que nosotros se sitúa Diego Sevilla Andrés, en *Donoso Cortés y la dictadura*, en Arbor, XXIV, 85, pp. 58-72, Madrid, 1953. Buen trabajo para aclarar la posición de Donoso frente a la dictadura. Útil para lo mismo, para la situación histórica de Donoso y por la bibliografía, el trabajo de Francisco Javier de SILLIO, *Donoso Cortés, en su tiempo y en el nuestro*, en ARBOR, XVII, 57, pp. 56-64, Madrid, 1950.

(2) Cf. la Introducción de nuestro libro *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia*, ed. Guadalupe, Buenos Aires, (de próxima publicación).

NOTAS Y COMENTARIOS

I

SOBRE LA FRUSTRACION DEL PAIS

Nuestra meditación sobre América ha tomado forma concreta en una obra cuya mayor parte ha ido apareciendo por entregas en *Sapientia* (nos. 39-40, 43 y 44, 1956-7). La primera parte de ella que publicamos entonces con el título de *Desolación del filósofo en la Argentina* suscitó a su vez algunas críticas sumamente interesantes que nos han ayudado mucho en la profundización del tema. La reflexiones del señor Víctor Gallegos ⁽¹⁾ (quien se refiere solamente —justo es reconocerlo— a la primera parte de nuestro trabajo pues las otras dos aún no habían sido publicadas), nos dan la ocasión de hacer algunas aclaraciones que creemos útiles para la intelección de todo el trabajo.

Lo que llevamos escrito ¿puede significar que no hay nada auténtico en la Argentina? En modo alguno: ante todo y por encima de todo no creemos que deba hablarse de una *frustración* del país en sentido estricto y lo que señalábamos en la primera parte de nuestro estudio es el aspecto negativo del problema principalmente. La cultura auténtica del país adviene cuando no yuxtaponemos simplemente formas “traídas” (a lo Mitre por ejemplo), sino cuando hacemos previamente una develación de lo originario y *en ello* mantenemos el acto de des-cubrimiento, triunfamos sobre la succión ejercida por el medio originario (por la América no-hecha); entonces, lejos de ser la nuestra una visión de fracaso de América, esperamos haber mostrado las humildes pero reales posibilidades de una *originalidad* americana (toda América) y principalmente argentina; porque solamente por una progresiva, jamás agotada, de-velación por el espíritu, que sea capaz de arrancarse a la succión de lo originario, puede emerger lo auténtico, lo *nuestro* que *no es* europeo, pero que no es opuesto a lo europeo sino continuación y re-florecimiento. Porque incluso lo europeo no puede darse aquí auténticamente si sólo se lo yuxtapone a América y nada más, como querían hacer los argentinos del siglo pasado. Concretemos algunos puntos:

a) Los escritores como Kevserling destacan, sin saberlo quizá, lo puramente originario de nuestra América; b) lograda la develación de esto originario

(1) *Sobre la frustración del país*, en PRESENCIA, VIII, 63, p. 4-6, Buenos Aires, 1956.

en un auténtico acto de des-cubrimiento por el espíritu, se posibilita la emergencia de la auténtica América: América española bien puede ser la nueva tierra de la Ecclesia aeterna, pero a costa de la tremenda y quizá larguísima agonía del Catolicismo ya succionado por la pura elementalidad, ya bastardeado por un cristianismo sin interioridad; c) lo mismo debe decirse de la política que sólo encontrará su cauce auténtico cuando las fuerzas elementales del país sean asumidas por un movimiento que devele en ellas sus posibilidades reales sin yuxtaponerle nada no realmente "fecundado" por el espíritu; mientras tanto, subsistirá siempre la separación absoluta que hay entre las organizaciones políticas en general y el país. América está abierta a una grandeza suya e intransferible (como lo estuvo Europa) pero si esta grandeza ha de ser auténtica y verdadera, ha de comenzar no por lo pequeño que es comenzar absurdamente por la decadencia, sino por lo grandioso.

Luego, es posible agregar ahora algunos corolarios a nuestra exposición anterior: 1) La América a-histórica es, entonces, la América originaria, por cuanto aquello que es develado por el espíritu penetra en cierto modo en la historicidad; pero la América a-histórica tenderá siempre a succionar a América histórica, muy débil por otra parte todavía; 2) De acuerdo a lo dicho, los actos de ataque y aún de destrucción de la cultura llevados a cabo entre nosotros, no deben atribuirse *exclusivamente* a "una mentalidad (que) no es propia de lo americano ciertamente, sino de corrientes ideológicas surgidas en el viejo mundo"; con el mismo criterio podríamos sostener (como dice un amigo nuestro) que el despotismo europeo del siglo XVIII no es auténticamente europeo sino persa, y que el despotismo persa no es persa sino indú y así sucesivamente; lo que pasa es que los hombres son hombres y jamás lograrán hacer algo totalmente original; 3) No es nuestra intención, naturalmente (por lo menos por ahora) sostener la existencia de una frustración del país; nos limitamos a señalar su originariedad (que en el fondo es lo contrario) de cuya develación por el espíritu depende su grandeza; pero ésta no se logra sin lucha, sin fracasos parciales, sin dolor y hasta sin sangre; 4) Cuando se asegura (como lo han hecho varios escritores argentinos) que "vivimos todas las decadencias de Europa sin tener el juvenil empuje mental que sería de esperar en un país llamado al desarrollo", no se hace otra cosa que señalar lo que hemos llamado *lo bastardo* y que conviene principalmente a la mentalidad de Buenos Aires (hablando en general, se entiende); 5) Está claro entonces que no se trata de exaltar lo telúrico, sino que queda incluido como un elemento de lo originario (como lo anterior al des-cubrimiento de la *physis*); 6) Aunque ya ha sido dicho más arriba, es evidente que no separamos lo americano de lo hispano —en el caso de América española—, pero sí lo distinguimos enérgicamente, aunque sin oponerlos.

II

EL SER AMERICANO COMO UN NO-SER-SIEMPRE-TODAVÍA

Manuel Gonzalo Casas nos hizo conocer, primero en una aguda nota publicada en *Sapientia* (XII, 44, p. 119-20) y luego posibilitándonos el estudio de los escritos del filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla, una posición sumamente interesante sobre el problema del ser americano publicada simul-

táneamente con *América bífrente*. El ensayo al que nos referimos principalmente es *El problema de América* que fuera inmediatamente precedido por *Examen de nuestra conciencia cultural* ⁽²⁾. Nos ocuparemos con preferencia del primero por ser un desarrollo más pleno que el segundo y por incluirlo en cierto modo en el estudio del problema que nos ocupa.

Es evidente que debe desecharse todo modelo que pueda "ocultar, o desvirtuar *lo originario*", dice Mayz Vallenilla quien entiende, si no interpretamos mal, por el término "originario", algo muy distinto de aquello que nosotros hemos designado con ese mismo término; en efecto, lo originario, para nosotros, es lo absolutamente previo a la revelación por el espíritu y se sitúa en la indistinción anterior a la escisión sujeto-objeto; designa lo puramente estante, lo en bruto; para Mayz, en cambio, originario debe entenderse como casi sinónimo de original y, en ese sentido, él sostiene que "nace de fuentes y raíces muy recónditas", pero, eso mismo, es decir, la búsqueda del hombre americano por esto "original" suyo, parece ser el síntoma de un "no sentirse aún plenamente realizado— de "no-ser-todavía" (p. 6); esto nos indica por lo pronto que el único medio de ser originales es entregarnos auténticamente a nuestro propio modo de ser y si lo hacemos con radicalidad es posible que alcancemos nuestra originalidad aún sin saberlo; entonces resulta evidente que es ilusión vana "querer descubrir nuestra América siendo programáticamente "originales" (dice Mayz con absoluta razón) o reconquistando un pretérito que no nos pertenece para fijar en él nuestra "originariedad" (p. 10). Es preciso dejar que el sentido del ser original de América "venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra preontológica comprensión de seres-en-un-nuevo-Mundo" (p. 1). ¿Y qué es esto *nuevo*? Según Mayz, "debe radicar en un *temple de conciencia* del habitante o morador del Nuevo Mundo, gracias al cual —actuando a la manera de un revelador existencial— el "Mundo" "aparece" como "Nuevo" (p. 14); hay pues un *descubrimiento de conciencia* en la que se va implantando el temple de una Expectación ante lo Advenidero; y si vivimos de este temple debemos concluir que no somos todavía ¿o será, como se pregunta Mayz, que "nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado *no-ser-siempre-todavía*?" (p. 16). Aparece ya la posición fundamental del autor venezolano que consistiría en sostener que la Expectativa es el temple fundamental del hombre americano, en tanto que la misma Expectativa sería la base de los actos emocionalmente prospectivos, los que, al mismo tiempo, realizan una suerte de previsión de lo porvenir extasiando lo porvenir mismo en su presente; pero esto presente no es sólo lo "actual"; en verdad existe actualmente en la conciencia "mas, por ser "Presencia de lo Advenidero", decimos que su correlato no es algo meramente "actual" (p. 18), o bien, "antes de ser-actual, estoy *pre-siendo*, vale decir, me noto, siendo, o aparezco en mi conciencia como un "*no-ser-siempre-todavía*"; el americano entonces vive en esta forma de *Pre-Ser-Presente*. La Expectativa cuenta entonces con la aparición de algo determinado, pero también frente a la eventualidad más absoluta, inclusive el engaño; pero esto no la constituye aún

(2) *El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)*, 39 pp., Caracas, 1957. Separata del trabajo del mismo título publicado en *Epistème. I, Anuario de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, p. 467-501, Caracas, 1957.

Examen de nuestra conciencia cultural, 24 pp., Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957.

propiamente; lo que corresponde a este acto prospectivo es que "simplemente "expecta" lo que adviene y, en semejante temple, coloca a la existencia en trance de "estar lista" o "preparada" para hacer frente a lo eventual, sea esto lo que sea" (p. 21).

Como se ve, la Expectativa de Mazy Vallenilla no es el presentimiento, no es la sospecha ni la curiosidad y ni siquiera la esperanza pues el anticipar de la Expectativa "es perfecta y absolutamente neutro: ni pesimista ni optimista"; en tal estado, "la Expectativa se mantiene en tensa prospección contando solamente con que ello se acerca y nada más. Frente a la inexorabilidad de su llegada sabe que se debe "estar dispuesto" para todo, y, en semejante temple, es también pura Expectativa y nada más" (p. 25). Pues bien: El correlativeo intencional de la Expectativa es "algo que se acerca", es decir, "la presencia adviniente de un «Nuevo Mundo» y cabe él... la presencia adviniera del hombre americano" (p. 26); todo esto, como llegando a ser y no siendo aún pero que inexorablemente será; "bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se le revela como un "no-ser-siempre-todavía": síntoma inequívoco del ser esencialmente "Expectativa" (p. 27). Y no se crea que Mayz quiere decir que se trata de un transitorio estadio histórico; eso sería no haberlo comprendido en absoluto; quiere decir que "esencialmente, somos y seremos un "no-ser-siempre-todavía" (p. 28).

Pero el porvenir concreto del hombre americano depende de su *acción* que es un "estar preparado" que no debe interpretarse como una pre-acción o un mero temple de conciencia precedente, sino que este estar preparado "él mismo —ya— es un temple activo y envuelve un esencial dinamismo" (p. 32) que se adelanta al porvenir "preparando su llegada"; como se ve, la acción como estar preparado, no es un soñar en América como reino del futuro, ni tampoco una especie de resignación, sino "una Acción encaminada y guiada trasparece en la Expectativa y diseña la Acción", ¿cómo desentrañarlo? Ante todo, "debe ser tarea de una Filosofía traer hacia la luz —iluminar— el ser americano: el ser del hombre y de su mundo" (p. 34) y "el americano sabe —con un "saber" preontológico, que es como decir, "cree" o "tiene en cuenta"— que sólo siendo "originario" alcanzará su ser auténtico" (p. 35); una de las vías para ello es la Acción y otro camino "quizá sea el filosofar" que, en ese caso, tiene que ser *original* y lo original no es un ignorar el patrimonio filosófico de la humanidad ni consiste en los meros métodos (dice Mayz con razón), "sino en aquello que se ilumina "originariamente"; sin embargo (y quizá por eso mismo), Mayz sostiene que el método fenomenológico es el señalado para esta tarea; pero la "originalidad" (u originalidad como diríamos nosotros) del americano "se halla encubierta... en su ser histórico" (p. 37) y es allí donde debemos buscarla fijando el "origen" de su historia, e intentando al mismo tiempo de que vaya acompañada de una investigación más honda, lo que sería un "remontarse al "Origen" de este ser". Y este origen, comienzo radical, es "el momento en que surgió en el Hombre la conciencia de encontrarse existiendo cabe un "Nuevo Mundo". En esta tarea, la Expectativa tiene un papel fundamental que cumplir que, dicho en el lenguaje de Mayz Vallenilla, se presenta "como fundamento posibilitador —existenciario para el descubrimiento de aquel "Nuevo Mundo" (p. 38).

El análisis del filósofo venezolano es, como se puede ver, muy rico en sugerencias y una vez más el método fenomenológico muestra su fecundidad. Tenemos la impresión de que si nosotros y lo americano mismo como tal, constitutivamente *somos* un no-ser-siempre-todavía y si *siempre* hemos de ser tal cosa, la misma Expectativa resulta sin objeto ya que Mayz dice que la Expectativa cuenta con la aparición de a'go bien determinado (*Pre-Ser-Presente*) y entonces este estar siempre preparado, este estar listo frente a lo eventual sea lo que sea, termina siendo siempre... un estar preparado. En otras palabras, si la Expectativa como temple fundamental del hombre americano cuenta con el advenimiento de algo determinado, inexorablemente adviniendo, pero que *siempre* será adviniendo, en realidad lo advenidero jamás adviene (pues dejaría de ser adviniendo) y la Expectativa se mantiene siempre Expectativa. Y si la Expectativa se mantiene en pura Expectativa de lo porvenir, ¿cómo podemos saber que lo advenidero no advenirá nunca? ¿que nuestro ser será paradójicamente un no-ser-siempre-todavía? Claro, nos dirá Mayz, que esto no se puede propiamente "saber" porque esto es un mero "temple" fundamental, un "existenciario" o, si se quiere, un existencial. A nosotros nos parece que, en tal caso, se trata de un ser que aún no es y este "aún no es" debe permanecer siempre. Si este "aún no es" de lo americano se entiende como un conato de ser en el sentido de lo no-des-cubierto todavía por el espíritu, en el sentido de lo previo al ser inteligible, ya no hay (nos parece) dificultades porque entonces al no-ser-siempre-todavía le sobra el "siempre" y lo que resta, es decir, el no-ser-todavía, *alguna vez adviene, aunque pudiera no advenir nunca*; y para que la Expectativa valga como tal (ya dentro de la perspectiva de nuestro pensamiento) es necesario que lo sea de algo advenidero en el sentido de no-ser-todavía pero suprimido el "siempre".

Claro, lo que pasa es que, para afirmar esto dentro de nuestra personal posición o dentro del pensamiento de Mayz, es preciso hacer ontología; esto demuestra, por otra parte, que *aquellos que creen que las causas de los problemas últimos de América son puramente sociales, ni siquiera han visto el problema para quedarse en la superficie*. Y aquí tiene mucho que ver esta capacidad de "ver". Volviendo a Mayz y a lo nuestro, es necesario reconocer la fecundidad del método fenomenológico (nosotros lo hemos utilizado) aunque, naturalmente, nos negamos a permanecer en una pura descripción y creemos que es precisamente armónico con la fenomenología (contra el parecer de tantos fenomenólogos) entrar en un examen ontológico del ser americano. Únicamente así podremos encontrar, es decir, des-cubrir, lo originario en el sentido de su destilación por el espíritu para que surja lo original de América. Es también necesario al filósofo venezolano, nos atrevemos a insinuarlo, distinguir entre originalidad y originalidad (aunque esto en nada afecte la reciedumbre de su doctrina). Y pese a nuestra crítica hecha con toda cordialidad, nos place notar que el *modo* de encarar el problema de América y lo americano, como así también la dirección de la investigación de Mayz Vallenilla coincide casi con la nuestra, lo que es, indudablemente, un honor para nuestro trabajo.

III

LA HISTORIA EN LA CONCIENCIA AMERICANA

Casi simultáneamente con los trabajos de Mayz Vallenilla y con nuestra propia meditación sobre el ser de América, el filósofo mexicano Leopoldo Zea publica este trabajo sobre *La historia en la conciencia americana* ⁽³⁾ que, si bien no alcanza la altura metafísica de Mayz, aporta observaciones sumamente interesantes que inciden en nuestro tema.

En nuestra obra sobre América hemos dejado abierto el camino a la originalidad americana buscando, para ello, una justificación metafísica. Zea observa con razón que la originalidad es "una de las mayores preocupaciones de la cultura en América" (p. 57) frente a la cultura de occidente a la que se pide el reconocimiento de este quehacer cultural americano; el hombre americano intenta participar de veras en la cultura occidental de un modo que no sea puramente imitativo; es decir, se quiere no seguir viviendo de ella sino *participar* de ella simplemente siendo parte activa suya. Y la ruptura es el resultado de la incapacidad de reconocer en estas colonias de América (en el siglo XIX) una originalidad propia; en este sentido, "sólo imitando su espíritu de originalidad e independencia (de Europa), y no los frutos de ese espíritu, es como América podrá ser algo más que una sombra, un eco o un reflejo de Europa, esto es, una colonia del Viejo Mundo" (p. 59). Pero muchos americanos caen en la imitación servil, extralógica, que siempre acaba en fracaso y, precisamente por eso, "es en estos americanos en los que se hará patente la idea de estar fuera de la Cultura, fuera de lo humano" (p. 61). Esta patencia de estar fuera de la historia se hace presente tanto en América sajona como hispana, pero en esta última se trata de incorporarse (o reincorporarse) a la historia y al espíritu que había hecho posible el mundo moderno y sus frutos mientras que "los sajones, buscan en América la realización de un mundo nuevo que no puede ser realizado en Europa" (p. 63); pero Hispoamérica intenta no crear un mundo nuevo sino reproducir el antiguo y de la comparación surge luego la *decepción* porque "hay algo que impide que se realice en América el mismo mundo que ha sido creado en Europa" (p. 64); en estos americanos comienza a formarse así la idea que son *desterrados* (o desarraigados como dice un amigo nuestro) y que sus obras son imitaciones, copias, caricaturas, consecuencias de un pecado original" (Murena), "destierro de la Historia, expulsión del paraíso que representa pertenecer a la Cultura de Europa" (p. 64-5); este "expulsado del ámbito del espíritu" se lamenta de lo que pudiendo hacer no hace, por "lo que pudiendo poseer no tiene". En este sentido, la conciencia de destierro del hispanoamericano es la antítesis del norteamericano que no acata culpas ajenas y con quien debe comenzar la Historia; es a-histórico también porque se sitúa en un estado a-histórico; pero el hispanoamericano no, "no sólo quiere cargar con las culpas de la Historia, sino que considera una culpa no cargar con ellas", pero esto mismo le impulsa a negar (como a una culpa) su pasado inmediato a semejanza de Europa moderna que progresa

(3) *La historia en la conciencia americana*, en DIANOIA, año 1957, p. 57-77, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

merced a la previa negación, por ejemplo, de su pasado cristiano; o sea que no entra en la historia como un inocente sino que "siente este pasado como una culpa, una culpa heredada, original, pero culpa al fin" (p. 68); así, el hispanoamericano *no puede* liberarse del pasado, no puede ser un inocente, y su presente se ha transformado en la imposibilidad de su futuro y, entonces, "ha hecho del futuro una simple utopía"; por eso, en América española se enfrentan pasado y futuro, "pero falta la amalgama de un presente que ligue el uno con el otro, como lo ha ligado en Europa y lo liga en la América Sajona. Iberoamérica es, como toda la América, el futuro; pero un futuro que no cuenta con el estímulo del presente, como lo cuenta la otra América y Europa, que están creando el Mundo Moderno" (p. 71); así, nuestra América, para Zea, es mundo del futuro, pero utopía, si la consideramos como obra de "hombres empeñados en repetir un pasado que ya no existe sino en el recuerdo"; entonces, si sólo le queda al futuro, el futuro que queda es "un futuro sin posibilidades".

Pero Zea no se queda aquí (en un cierto no-ser-siempre-todavía sin remedio de Mayz Vallenilla) sino que intenta señalar el camino de superación de esta trágica situación; porque a América española, dice, "le ha faltado la asimilación de su propia y concreta historia, la conciencia de una historia que aunque no quiera ha venido haciendo" (p. 72); en este sentido, el mundo americano "ha caído en la trampa que le ha tendido el Mundo Occidental para justificar su expansión y predominio"; se trata entonces de hacernos cargo de una historia vivida que, en cierto modo, sigue siendo historia occidental, pero, "más aún que Historia occidental historia del hombre sin más"; luego, "es esta falta de conciencia histórica de su propio hacer la que le ha permitido aceptar una situación marginal; pero marginal en función de una historia que no es la suya sino en la forma de haber sido o poder ser; pero no en la de la que está siendo, como un hacer concreto y propio y no como un querer hacer puro y simple" (p. 73). Precisamente por su afán de querer incorporarse a toda costa a la historia occidental, "el hispanoamericano ha olvidado que la mejor forma de incorporarse, no a la Historia Europea u Occidental, sino a la historia sin más, es imitar esa misma historia en aquel aspecto que varios de los próceres de la emancipación mental de Iberoamérica señalaban: la originalidad. Esto es, la capacidad para hacer de lo propio algo universal, válido para otros hombres en situación semejante a la propia". Se trata, como se ve, de una verdadera incorporación de América a la historia sin forzar su realidad misma; éste es el camino que señala Zea a los pueblos que, como los hispanoamericanos viven haciendo violencia contra sí mismos, en "una renuncia permanente a lo que son" (p. 76). Pero aquí detiene Zea su especulación. "De los esfuerzos realizados por ésta (América) para incorporarse a ese mundo moderno..., hablaremos en otro trabajo" (p. 77). Así termina este interesante escrito de Leopoldo Zea; nos basta para comprender su posición central sobre América, pero, al mismo tiempo, necesita de una integración que, seguramente, vendrá en el otro trabajo que anuncia. Lo esperamos.

Los puntos de coincidencia con el trabajo de Mayz existen indudablemente, pero mientras Zea acentúa el aspecto histórico-cultural, Mayz intenta una profundización metafísica en el ser de América y, en este sentido, gana en profundidad y reciedumbre. Sin embargo, la meditación de Zea apunta bien a lo que nosotros hemos llamado lo "bastardo" cuando nota que hay algo

que impide que se realice en América lo creado en Europa y que "todos los esfuerzos se agotan en una inútil repetición que a la larga resulta caricaturesca" (p. 64); no queda pues otro camino que intentar una dura *originalidad* pero quedamos a la espera acerca del *modo* de este intento (a lo que nosotros llamamos el autentico descubrimiento de América por el espíritu).

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba.

SOBRE LA CONTEMPLACION DE LO BELLO

Más que en el bien y la verdad, es en la belleza donde el hombre accede al misterio del ser y se reposa. Sin lo bello su contemplación permanece imperfecta, y es en él que se cumple la unidad del ser y del espíritu, de todo el ser y de todo el espíritu. Lo bello, solo lo Bello es, verdaderamente, "*lo que colma*"⁽¹⁾.

Po. que el bien y la verdad no encaran sino la mitad del espíritu. El Bien es el ser en tanto que atrae la voluntad; la Verdad es el ser en tanto que se ofrece a la inteligencia; lo Bello es el ser enfrentando a todo el ser, mostrándose a la inteligencia y ganando el amor; el ser que, en su misterio, aterra a la vez intelecto y voluntad; todo el ser, en fin, revelándose y realizando la unidad del espíritu, en el acto mismo en que es contemplado.

Y este acto, poseedor de tantas prerrogativas, ¿es conocimiento o sentimiento? Es lo uno y lo otro, tan perfectamente que no es posible discernir cual de los dos prevalece. La belleza es amada en cuanto es conocida; es conocida en tanto que es amada. Conocimiento y amor están tan profundamente unidos en ella que no se sabe cuál es el primero: si la intuición de la inteligencia o el sentimiento de la voluntad. Porque la intuición no es separable del sentimiento ni el sentimiento de la intuición. Han sido por completo vanos los esfuerzos de los filósofos que procuraron dar primacía a uno u otro de esos dos elementos de un mismo acto.

"*Nada es amado si antes no es conocido*". La estructura misma del espíritu implica el primado de la inteligencia. Pareciera, entonces, que la contemplación de lo bello fuera ante todo cognición. La naturaleza de lo bello confirma esta mira. La belleza es la manifestación del ser, o, según el dicho de Santo Tomás, su "*claridad*"; es lo que se ofrece a la vista, "*el esplendor de lo verdadero*". Corresponde a la inteligencia abrirse a esta claridad del ser y poseerla.

La voluntad, por su parte, no es posesión sino tendencia. Tiende, a través de la claridad del ser, al ser mismo. Porque esa posesión intencional, que es propia de la inteligencia, no le basta: para la voluntad no es sino el signo y el choque de lo real: pero su emoción la lleva hacia lo real mismo.

Sin embargo, ya es una realidad el conocimiento. La posesión de una verdad colma la inteligencia y ese peso bienhechor no puede menos de desencadenar un gozo en la voluntad. Es el goce de conocer. El espíritu se encuentra, así,

(1) Cf. Santo Tomás: I-II, 27, 1 ad 3.

todo entero. Por pura reflexión sobre la inteligencia la voluntad se junta a ella, gusta su fruto. Esta alegría no existe sino después del esfuerzo y del acabamiento del conocer ⁽²⁾. Por el contrario, el gozo que proviene de lo bello está en el corazón del conocimiento.

"Lo bello es lo que place por su sola vista" ⁽³⁾. Lo bello no se ofrece a la inteligencia como objeto de análisis y de razonamiento, sino de intuición: es visto. El espíritu capta lo bello del mismo modo que los sentidos y directamente con ellos, por simple aprehensión. Es en este mismo asimiento que el ser lo emociona, y que se complace en él. "Por su sola visión agrada lo bello". Intuición y placer son, por ende, simultáneos ⁽⁴⁾.

La intuición de una verdad cualquiera puede procurar inmediatamente un gozo: es el gozo de conocer. Pero la intuición de lo bello es, en sí misma, goce: es el goce en el conocer.

Maritain ha explicado ya ⁽⁵⁾ cómo está presente el placer en la intuición cuando se trata de conocimiento estético. El propio goce es un medio de conocer cuando hace vibrar las partes espirituales del ser al unísono del objeto amado. El placer estético, como el amor, realiza una connivencia de todo el ser con su objeto, una comunión. De igual manera que el placer de amar causa una similitud entre quien ama y quien es amado, el goce de ver establece un parecido entre quien contempla y el objeto de su contemplación. Entre ellos se realiza una comunidad de naturaleza, que hace posible un conocimiento más íntimo. Y este conocimiento deriva de aquella comunidad creada por el sentimiento de lo bello.

El sentimiento, por tanto, se halla aquí presente en la cognición no desde afuera, sino en el interior: es medio de conocimiento. La emoción está presente en el meollo de la intuición.

A esta altura puede aparecer una tentación: la de considerar la emoción como predecesora de la intuición en el orden de las causas. Si es verdad que la delectación de lo bello es un medio de conocimiento, no es todo el conocimiento. Si es cierto que ese sentimiento deviene la causa formal de la intuición ⁽⁶⁾, no debe olvidarse que él, a su vez, está informado por la visión. Emoción e intuición son inseparables y obran la una sobre la otra ⁽⁷⁾. La in-

(2) Otro gozo acompaña y precede al conocimiento: es el gozo de buscar. Gozo a menudo mayor, a causa de la debilidad de la condición humana. "El hombre prefiere la caza a la presa".

(3) S. Tomás definió lo bello, siguiendo a Aristóteles, como *id quod visum placet*. Lo cual hay que cuidarse de traducirlo literalmente: "lo que es agradable de ver", pues debe vertirse así: "lo que place por su sola vista". *Pulchrum dicitur id cuius ipsa apprehensio placet*. Cf. I-II, 27, 1 ad 3.

(4) Podría pensarse que el placer sigue inmediatamente a la intuición que es, ella misma, un acto inmediato de la inteligencia. La ausencia de toda actividad discursiva sería la razón del placer estético. Razón negativa. Participan de esta actitud todos quienes con Kant, otorgan el primado a la intuición sobre la emoción en la actividad estética. Pero desconocen un elemento esencial de la intuición de lo bello.

(5) Cf. J. MARITAIN: *Art et Scolastique*, págs. 225 - 226.

(6) Cf. J. MARITAIN: *Art et Scolastique*, p. 217.

(7) Para separar esta interacción es necesario considerar la actividad de la inteligencia y la del afecto en el momento en que los fenómenos, intelectuales y afectivos, son todavía distintos. Antes de estar fundidas en el acto de contemplación, las dos facultades espirituales se ejercen de manera diferente. Esto se percibe en el ejercicio de su actividad estética. Delante de un cuadro que le interesa y lo atrae, el aficionado pronuncia juicios y prueba sentimientos: su inteligencia controla sus atracciones, y sus atracciones estimulan su inteligencia. Esta fase de apreciación estética precede ordinariamente el instante de la contemplación.

teligencia no está menos presente en ese sentimiento de lo que éste se encuentra en el acto de la inteligencia. Los poderes de intuición y de sensibilidad se compenetran y se recubren recíprocamente de manera perfecta. ¿Por qué?

La explicación última puede dárnosla el realismo metafísico. Toda psicología se agotará en vano tratando de desentrañar el secreto de lo bello. En seguimiento de Kant, una metafísica irreal encerró su búsqueda en los mecanismos del espíritu. Redujo el sentimiento estético a la conciencia, por lo menos implícita, del juego armonioso de nuestras "facultades" (8). El sujeto vibra de consuno con el objeto: tiene conciencia de esta vibración. Goza de su armonía interior.

Entonces, la contemplación no es más que una especie de juego (9). El jugador de foot-ball, en la euforia de sus músculos bien lubricados, persigue, con todo el espíritu tenso hacia la pelota, su meta. El espectador, también él, persigue la meta, soporta los golpes, los prevé, los admira; juega. Pero una vez alcanzado, tanto para el asistente como para el jugador, ese objetivo deja de tener importancia real. Lo que cuenta es el esparcimiento, el ejercicio armonioso del cuerpo o del espíritu. Admira, ¿puede decirse que contempla?

En el juego, el espíritu permanece libre respecto al objeto. Este objeto es convencional: es lo estrictamente requerido para desencadenar la actividad de las potencias; nunca es capaz de dominarlas. El espectador de una obra de teatro, ¿se halla en estado de contemplación o de juego? De contemplación, en la medida en que es sojuzgado; de juego, en la medida en que queda libre. Sólo los niños, esos grandes contemplativos, se dejan arrebatar totalmente por el juego; el espectador adulto guarda ese "sentimiento profundo de irrealdad gracias al cual puede transformar en placer un espectáculo naturalmente doloroso"... (10).

El "sentimiento de irrealdad": esto es lo que se encuentra en el fondo del juego. El sentimiento de lo real: he aquí el fondo de la contemplación. El contemplativo es un enamorado de la realidad. Sea que se presente con el esplendor de la contemplación estética o en la noche de la contemplación mística, la trascendente realidad cautiva el espíritu todo entero. Ya trabaje con la integridad de sus afanes, ya repose colmado, el espíritu que contempla sufre el señorío de lo Real.

En la contemplación, el espíritu es poseído mucho más de lo que es poseedor: es operado más que operante. Reducir el sentimiento de lo bello a la conciencia de una actividad armoniosa es olvidar más de la mitad del dato. Replegándose sobre sí el espíritu no puede hallar otra cosa que el espíritu mismo. Pero la contemplación es presencia de Otro: presencia y dominación.

¿Por qué la belleza, al igual que el bien, ejerce sobre mí este imperio sino porque es la realidad? La profunda realidad, el ser mismo que es objeto de mi inteligencia como de mi voluntad, el ser verdadero, el ser bueno, el ser bello. Es él quien, habiendo captado mis potencias por su verdad y su bien, se les une por su belleza.

(8) Cf. ROUSSELOT: *L' être et l' esprit*, p. 566.

(9) "El estado de contemplación es un estado de juego". Cf. BASCH: *Essai sur l' esthétique de Kant*, p. 238.

(10) Cf. BRUNSCHWIG, citado por A. MARC. *Dialectique de l'affirmation*, p. 263, *Desclée de Brouwer*, Brusellas, 1952.

Como lo bueno, como lo verdadero, lo bello es un trascendental: está en el corazón misterioso del ser antes de ser en mi espíritu. Es, intensamente, relación de mi espíritu con el ser y no relación de mi espíritu consigo mismo, a menos que mi espíritu se tome a sí mismo como objeto de contemplación y, fijándose en el misterio de su ser, se deje apresar por su claridad. Entonces el ser de mi espíritu enfrenta a mi espíritu. Como lo bueno y lo verdadero, lo bello es el ser mismo⁽¹¹⁾, pero encarando a todo nuestro ser. El ser mismo, el ser real domina mi inteligencia y mi voluntad por su unidad fundamental. En él, la verdad y el bien no son sino uno. No se diversifica en verdad y en bondad sino frente al dualismo de mi espíritu: supera ese dualismo cuando se enseñoorea de mis potencias por su belleza.

En la condición terrena, tal raptó del espíritu se cumple a través de los sentidos. Porque los sentidos son los instrumentos de contacto del espíritu humano con la existencia. Y sólo el ser existente, el ser real, puede arrebatar el espíritu. Los posibles no me dominan sino en el seno del Pensamiento Divino, o en el seno de mi propio pensar si, como Dios, puedo darles existencia en virtud de mi arte.

He ahí por qué la belleza no es representación. Un cuadro existe por sí mismo: tiene su beldad, distinta de la de aquello que representa. Entre la belleza de una Virgen y la belleza de la Virgen puede —debe— haber una relación: pero no consiste en esta relación la hermosura del cuadro ni la de la Virgen. La obra bella tiene belleza por su forma, no por lo que significa. El verdadero *amateur* no preguntará ante un cuadro: “¿qué quiere decir?”. Lo gustará por sí mismo; sus líneas y colores tienen belleza no por lo que representan sino por lo que son, como las columnas de una catedral.

Por idéntica razón el espectador del drama más doloroso permanece en paz. No es solamente el sentimiento de irrealidad quien, preservándolo de ser cautivado por el juego, lo pone al abrigo de la compasión: es el sentimiento de la belleza.

A través de la melodía rasciniana, las angustias de Fedra nos procuran la paz de la contemplación. No propiamente esas angustias —para ser precisos—, sino su belleza. En verdad, tales congojas no son sino la materia de la obra: no son reales, no se imponen a nosotros; lo que nos domina es la realidad de la obra, tan potente en su belleza que se interpone soberanamente entre nosotros y lo que ella representa. Olvidamos el artificio de la representación, la irrealidad del sujeto. Somos aferrados por la belleza de la obra, la única real. Contemplamos.

Hasta qué punto la Realidad puede apoderarse de nuestro espíritu, lo aprendemos por experiencia gracias al sentimiento de lo bello. Este sentimiento es éxtasis. En el instante en que la claridad del ser lo ha sido, el hombre lo olvida todo. ¿Está frente al mar o bien sobre las pendientes doradas en las que resbala el último rayo? Está doquiera. Porque es arrancado a sí mismo y a ese pequeño rincón del espacio para ser cautivado por la belleza: y entonces está en comunión con todo el universo. En tal comunión no queda lugar para inquietud alguna de los sentidos o de la voluntad. Todas las potencias del apetito son colmadas por la claridad del ser. “*Lo Bello es lo que sacia*”.

(11) “*Pulchrum et bonum sunt idem in subjecto*”. Cf. S. TOMAS: I, 5, 4 ad. 1.

El ser es el don de Dios. El sentimiento de la belleza es sentimiento de una dádiva tanto como de un arrobo. Y el artista lúcido, en medio de las riquezas de su arte, no se siente menos pobre que el contemplativo. Le parece que otro, distinto de él, ha sostenido el pincel con él. Y la belleza de su obra se le aparece como a quien contempla un secreto.

¡Inviolable secreto de lo Bello! Quien ha suspendido su acto de ese secreto no es sino un humilde servidor de la piedra o de la madera, un buscador obstinado del volumen o del color. Pero aun manejando sus útiles, ha dejado su alma abierta y pronta para esos instantes en que brota la claridad del ser y en que "un prestidigitador de genio lo obliga a hacer cosas que lo superan, que lo ultrapasan" (12).

Ese don misterioso que el artista ve surgir de sus manos lo invita a sobrepasar su obra. En presencia de la belleza, su arte ya no se halla al debido nivel; es menester que se calle: contempla.

En este último punto de la claridad del ser, la contemplación enmudece y pasa más allá de la conciencia clara. En un mundo donde el espíritu se halla limitado por la materia, lo bello no llega jamás hasta el término de su dinamismo. Lo bello no es la belleza misma. El final de la manifestación del ser está más allá de los esplendores del mundo creado.

Y lo bello sería "lo que desespera" (13) si la belleza no fuera un signo hacia el lugar en donde ella es verdaderamente "lo que colma" (14). La contemplación privada de claridad se tiñe de esperanza. Se transforma en adoración. Entonces el sentimiento de lo bello se funde con el sentimiento de lo sagrado.

ANDRÉ VINCENT O. P.
Traducción directa del francés
por Alma Novella Marani

(12) Estas palabras son de Matisse, al responder a la pregunta que le fué formulada: "Si yo creo en Dios". Datán de una época en que el futuro autor de la Capilla de Vence estaba muy lejos del arte sagrado y hacía profesión de una tranquila y total incredulidad.

(13) Cf. PAUL VALÉRY: *Introduction au Cantique Spirituel* de S. Jean de la Croix.

(14) Cf. S. TOMÁS: I-II, 27, 1 ad. 3.

LA ÚLTIMA OBRA DE LEONARDO CASTELLANI (*)

Quienes han seguido toda la obra literaria, filosófica, religiosa, "periodística" del Padre Castellani, tienen la impresión inequívoca que estamos ante el libro maduro del que (según acabo de descubrir) el mismo autor ha dicho: "Mi libro sobre los Evangelios, que es el mejor de los míos..." (1). Pero también ha escrito el Padre Castellani otros libros religiosos que las letras argentinas no olvidarán, como aquellos tremendos y cristianísimos *Papeles de Benjamín Benavidez* para no citar nada más que uno. Pero lo que me ha llamado primero la atención (y que es lo que me impulsó a escribir este comentario)

(*) PADRE LEONARDO CASTELLANI. *El Evangelio de Jesucristo*, 402 pp., f. 22,5 x 16, Itinerarium, Buenos Aires, 1957). (Comentario a los Evangelios de las dominicas).

(1) En Carta al director de *La Tradición*, N° 31, junio, 1957, p. 7, Salta.

es la madurez de estas páginas; esa madurez que *no puede* tener quien no ha llegado a ser *sí mismo* por completo; tarea larga, difícil, dolorosa, gozosa sin embargo, que hace chorrear vida a los escritos del Padre Castellani, desnudos de sinceridad, transidos de dolor creador, chispeantes de gracia, prietos de sabiduría legítima, rezumantes de esencial sobrenaturalidad.

Naturalmente que muchas veces he oído cuando se cae en "el tema" Castellani: "Yo no lo entiendo al Padre Castellani". Pues bien: Yo tampoco. En verdad, no se puede "entender" a Castellani o, si se quiere, se lo entiende hasta cierto punto y si por "entender" se piensa en una claridad absoluta, conceptual, menos mal que no se lo entiende. Porque tampoco se puede, por ejemplo, entender a Kierkegaard o a Pascal y no todos tienen retina suficientemente sensible para *ver* lo que hay en ellos, lo que hay de inexpresable, de inconceptualizable, de inentendible. En ellos hay un *plus* que sobrepasa infinitamente a lo evidente y que escandaliza a la "razón" que disecciona con "claridad" y hace imposible la visión de aquello que siempre se le escapará, de aquella riqueza trascendental, transconceptual, misteriosa y magnética. Es claro entonces que no puedo "entender" a Castellani y en eso está, precisamente, su máxima atracción; cuando cae en mis manos un escritor del cual puedo "entenderlo" todo, deja de gustarme porque no "tiene" nada; no me sugiere nada porque está "dicho" todo. Este libro de Castellani, por el contrario, tiene mucho, tanto, que jamás logra "decirnoslo" todo; su esencia más escondida y rica está ahí simplemente trascendiendo la pobreza de los términos como una numinosa presencia que no bien logramos vislumbrar se nos escapa. Y así recomenzamos en cada instante la búsqueda de aquella presencia inexpresable. Es que Castellani es, sobre todo, un *poeta* en el sentido clásico del término y lo es aún cuando nos habla de las más difíciles cuestiones de teología. Yo creo que, en el fondo, todo verdadero teólogo es algo poeta; tiene que serlo. Pero hay algo más: Esta presencia que no logra nunca "decirse" plenamente de puro inexpresable, es el mismo Castellani; porque él, como todo verdadero escritor, es *una misma cosa* con aquello que escribe; jamás escribe sobre algo que *se distingue* de sí mismo por la simple razón de que ya no sería él, es decir, ya no sería *su* verdad (en cuanto toda verdad es *mi* verdad porque ella me exige la inmola-ción absoluta de todo mi ser a Ella, mi identificación plena con Ella). Y entonces, esta numinosa y magnética "presencia" de sus escritos, no es otra cosa que la presencia del *corazón* (en sentido pascaliano) del Padre Castellani. Ahí está *él*, hecho uno con la verdad que escribe; inexpresable, inexplicable, inentendible, inconceptualizable; "género único" como se ha dicho, inclasificable. Por eso es imposible "entender" a Castellani.

En algo más de setenta páginas, Castellani ofrece una introducción a los Evangelios en la que una notable erudición pasa disimulada por sus páginas, erudición absolutamente legítima que va como desplegándose desde la simple determinación de la composición, fechas de composición y otras cuestiones, hasta los arduos problemas de la fijación del texto. Es muy importante que se nos diga a los lectores argentinos que "la predicación del Evangelio fué y sigue siendo esencialmente oral" y que la religión de Cristo no se fundó sobre un libro sino "sobre la predicación y acción de un soberano "nabí" (p. 14). Interesantísimo el problema de la aplicación de la psicología lingüística a la crítica bíblica en base a las investigaciones del P. Marcel Jousse y que el Padre

Castellani desarrolla con extraordinaria lucidez. En este sentido, "los Tres Sinópticos no son *syn-ópticos* sino *syn-acústicos*" en el sentido de que no son libros "escritos" sino "puestos por escrito" como "testimonio" (p. 43), y luego los *meturgemanes* traducen o "*calcan* un esquema rítmico hebreo en otro esquema rítmico análogo en arameo o lengua vulgar" (primer calco) o del arameo al griego (segundo calco) y, a la vez, como "*clisés*" aprendidos de memoria, son recitados, en una sucesión de "frases hechas" (p. 45-6); así se comprende que habiendo los tres Evangelistas sinópticos oído al mismo Recitador, se limitaron a calcar lo que habían aprendido de memoria; así la retransposición al arameo reveló que las perícopas paralelas se fundían en una y desaparecía la misma "cuestión sinóptica". Esta posición tiene, además, un desarrollo que va reapareciendo a medida que se despliega el comentario y, en realidad, es el nervio de la misma exégesis; el Padre Castellani demuestra gran maestría y soltura absoluta en el manejo de estos temas que se han consubstancializado con él adquiriendo esa difícil facilidad que caracteriza a esta obra y en cuyo análisis no queremos insistir. Luego vienen los comentarios propiamente dichos que no pueden ser "expuestos" como acostumbro a hacer con libros de filosofía, porque exponerlos implicaría, muchas veces, un inútil esfuerzo por expresar lo inefable; porque Castellani no está todo en sus "salidas", en sus "cosas raras" (que no lo son en definitiva), en sus "chistes" (que lo son hasta cierto punto), sino, y muy principalmente, en la tremenda seriedad de sus meditaciones que guardan siempre un trasfondo; "la "doctrina" de un pensador —dice Heidegger poéticamente— es lo in-expresado en sus expresiones"; en efecto, el lector inteligente de Castellani no pudo quedarse con la cuasi nada de sus expresiones, sino que tiene que intuir lo in-expresado en ellas y que constituye la secreta belleza de sus escritos. Por las páginas de estos comentarios que he leído con morosidad y provecho interior (como su gran novela *Su Majestad Dulcinea*) reaparece siempre el paradójico hermano danés de Castellani, cuya dialéctica de los tres estadios se implica en cada página, ya en el *humor*, ya en el *patetismo* propios del hombre religioso cuando habla al hombre ético o al hombre estético; así deben verse sus referencias siempre oportunas a la *ironía* de Cristo, así su "sensibilidad" para vivir ante la patencia del injerto de la Eternidad en el tiempo, en cada momento de nuestro tiempo; Castellani está pues "desollado" con la carne viva expuesta a la menor brizna que, al tocarle, junto con el dolor lacerante se mezcla el gozo de poder dar testimonio de lo que le hace "ver" este mismo dolor de todo su ser. Solamente así podían escribirse estos comentarios que porque no los "entiendo" me han "dicho" mucho; y porque, al leerlos, he ido siempre detrás de lo in-expresado en ellos, aún puedo releerlos muchas veces. A lo que me niego de veras es a cometer el asesinato de "exponerlos". Intente el lector por sí mismo entrar en el recinto interior de *El Evangelio de Jesucristo* de Leonardo Castellani.

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba

III SEMANA DE FILOSOFIA TOMISTA

Buenos Aires 7-12 de octubre de 1957

En los claustros del Convento de Santo Domingo de la ciudad de Buenos Aires, tuvo lugar la III SEMANA DE FILOSOFIA TOMISTA, organizada por la Facultad de Filosofía y Letras "Santo Tomás", de Buenos Aires, y el Instituto Universitario "Santo Tomás de Aquino", de San Miguel de Tucumán. Las reuniones fueron dirigidas por Julio Meinvielle, —secretario de la III Semana—, y Fr. D. Renundiére de Paulis, como secretario general. El enunciado que sirvió de título general, DE LO UNIVERSAL Y CONCRETO EN LA FILOSOFIA, permitió, por su amplitud, que representantes de los diversos centros universitarios intervinieran en estas jornadas con los temas de su preferencia. Presentaron sus ponencias: Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, *El conocimiento histórico*; Guido Soaje Ramos, *Orden moral y situación*; Fr. A. García Vieyra O. P., *Pedagogía de la configuración del ser en la educación*; Fr. D. R. de Paulis O. P., *La cointuición en el tomismo*; Fr. Mario J. Petit de Murat O. P., *Encuentro del artista y el universal en lo concreto*; Manuel Gonzalo Casas, *Ser y Presencia*; y Nimio de Anquín, *Cognición, conocimiento, alienación y sabiduría*. Participaron además en las sesiones filosóficas, Héctor A. Llambías, Fr. Domingo Basso O. P., Werner Goldschmidt, M. Herrera Figueroa, Ismael Quiles S. J., Juan A. Casaubon y Oscar H. Travaglino. Las sesiones tuvieron carácter de abiertas.

El lunes 7 de octubre, el Pbro. Dr. Julio Meinvielle, en su carácter de secretario de la Semana, pronunció una breve disertación con la que declaró abiertas las jornadas tomistas. *Desde 1951 —expresó— en que se realizó la Segunda Semana de Filosofía Tomista, han pasado 6 años de silencio que no se justifican. Sin embargo, el tomismo continúa su desarrollo entre nosotros a paso lento pero firme. Los de mi generación podemos dar testimonio de ello comparando la situación en que nos encontrábamos nosotros cuando estudiantes —allá en la década del 20 al 30— y aquella en que se encuentra un estudiante de hoy, clérigo o laico. Entonces disponíamos apenas del viejo Farges o Gredt como exponentes máximos del tomismo que teníamos que leer y entender por nuestra cuenta como mejor podíamos... Con respecto a la lectura directa de Santo Tomás era cosa tan inconcebible, que todavía recuerdo cómo en el año 1932, en el atrio de la Iglesia de Balvanera, tuve que soportar una áspera reprimenda por parte de un distinguido sacerdote..., por haber insinuado esta lectura como medio excelente de formación para universitarios. Hoy en cambio la filosofía tomista se enseña entre nosotros en cátedras universitarias y se difunde en revistas y publicaciones de jerarquía universal y un joven estudiante tiene fácil oportunidad para leer los textos de Santo Tomás con comentarios adaptados. Mucho se ha progresado. Sin embargo, no lo suficiente. No se ha logrado todavía la formación de un plantel significativo de maestros en filosofía tomista, que sólidamente formados en los principios, métodos y doctrinas de Santo Tomás, estén también abiertos a las corrientes filosóficas del día y puedan dar respuesta autorizada a la problemática por esta corriente planteada. Nuestra generación, salvo contadas y honrosas excepciones, apenas ha podido asimilarse el pensamiento del Angélico Doctor. Digo nuestra generación. Porque posteriormente han continuado apareciendo pro-*

moción de valores que a un tomismo más profundo han juntado una subida cultura filosófica. A los jóvenes estudiantes de hoy que cuentan con oportunidades de que nosotros no dispusimos, toca brindar al país y a la Iglesia un tomismo más hondo y abarcador, que por su eficacia intrínseca tenga fuerza para plasmar nuestra cultura. Las palabras de Julio Meinvielle señalaron la actual conciencia autocrítica del tomismo argentino. A continuación se inició la III Semana con la ponencia de Mons. Derisi, *El conocimiento histórico*.

Esencialmente, aunque con mayor referencia al problema del conocimiento histórico, Mons. Derisi desarrolló en su ponencia la tesis suscitadamente expuesta en su trabajo "*Realidad y conocimiento histórico*" (Cf. HUMANITAS, año I, Nº 1 pp. 119-128, 1953). Después de un análisis óntico de la realidad histórica, pasó a desarrollar lo que llamó un intento de esbozo de *Epistemología* del conocimiento histórico, afirmando que la historia es conocimiento de lo singular, que se realiza mediante la integración de la esencia abstracta en la realidad concreta en el juicio, y que la develación del contenido espiritual del hecho histórico es el elemento principal del conocimiento histórico. Negó carácter estrictamente científico del conocimiento histórico, dado la causalidad libre del hecho histórico y su *singularidad*. Al conocimiento de los hechos históricos, —por sus causas eficientes, libre y final de bienes y valores—, agregó, podemos llamarlo *compreensión*, liberando esta expresión del vocabulario de Dilthey de su significado historicista e irracionalista. El carácter práctico del hecho histórico implica que el conocimiento histórico sea esencialmente valorativo y de ahí que todo conocimiento de la realidad histórica abarque dos momentos: a) una *develación* del acontecer histórico en sí mismo; b) una *valoración* de ese acontecer. Terminó su exposición indicando una suprema instancia del conocimiento histórico: la de la *Filosofía y Teología de la Historia*, que dan una explicación causal de los hechos temporal-históricos desde un plano superior al tiempo y a la Historia: desde la Eternidad de Dios.

La discusión de la tesis de Mons. Derisi se radicó en torno a la posibilidad de la existencia legítima de una Filosofía de la Historia. Julio Meinvielle y Juan A. Casaubón dijeron lo problemático que sería para Mons. Derisi demostrar la existencia de una filosofía de la historia y observaron que lo estrictamente científico sería una teología de la historia. Por su parte Oscar H. Travaglino sostuvo que no se ve claro como es posible hablar de filosofía de la historia, cuando es el dato revelado el que proporciona su inteligibilidad cognoscitiva, o —lo que es lo mismo— cuestionó si cabe un conocimiento filosófico de la historia, cuando nuestro conocimiento de la misma fundamentase en la Revelación no en el sentido de un conocimiento racional subordinado a la fe, sino en el sentido de que ese conocimiento se deduce de la verdad revelada. Monseñor Derisi respondió diciendo que el problema es de la misma naturaleza que el de la existencia de una filosofía cristiana, y que, por consiguiente, cabe concebir una filosofía de la historia y una teología de la historia; puesto que así como la naturaleza humana y su acontecer histórico subsisten bajo la gracia, que lejos de destruirlos o disminuirlos, los *sana* y los *eleva*; así también subsiste un conocimiento y una Filosofía de esa naturaleza y de ese acontecer histórico, bien que subordinado e integrado en una Teología de la Historia. Hector Llambías aportó una definición de la historia como historia de las instituciones, entendiendo *institución* como *social* y despojando al vocablo de su precisión jurídica.

El martes 8 de octubre tuvo lugar la segunda jornada con la lectura de la ponencia de Guido Soaje Ramos, *Orden moral y situación*. Dividió su exposición en tres partes. En la primera mostró los perfiles generales del orden moral, insistiendo sobre su realidad peculiar y sobre el papel constitutivo de la *recta ratio* como regla moral próxima, afirmando que el orden moral se centra no en el deber sino el bien razonable, o en el bien según la razón. En la segunda parte comenzó señalando el carácter primariamente concreto del orden moral; luego determinó la articulación general entre orden moral y situación en los siguientes términos: en principio no hay incompatibilidad entre ambos; la situación se encuentra incluida en el orden moral como un condicionamiento sujeto a regulación. En la última parte se refirió a las relaciones entre el orden moral concreto y filosofía moral; donde, después de indicar los límites del saber moral y de aludir a la naturaleza, a los sujetos primario y secundario, y a la función de la prudencia, concluyó sosteniendo que la única Ética concreta es una *Ethica includens prudentiam*.

En la discusión de la tesis de G. S. Ramos, Fr. R. de Paulis O. P. y Fr. Domingo Basso O. P., expresaron que el orden moral se centra en un *debitum* y no en el bien razonable.

El miércoles 9, Fr. García Vieyra O. P. leyó su ponencia: *Pedagogía de la Configuración del ser en la educación*. Dió comienzo a su exposición diciendo que nuestro programa educacional está inspirado en Dewey y observó que el pragmatismo pedagógico es un mentís a la tradición cristiano-occidental y la antítesis de una pedagogía católica inspirada en la Teología. Después de señalar los fundamentos del pragmatismo pedagógico, —a) base empírica, que establece una categorización valorativa de la experiencia; b) la verdad como instrumento; c) ordenación a la comunidad democrática—, desarrolló las líneas de una pedagogía tomista que teniendo en cuenta que “enseñar es el acto del maestro que causa la ciencia en el discípulo, el cual está como en potencia para la adquisición de aquélla” (*S. Th.*, I, q. 117, a. 1) y siendo la Pedagogía una ciencia práctica subordinada a la Ética, cuyo objeto es la educación del ser humano *creado*, la Pedagogía supone como principio suyo fundamental, la razón creatural del hombre y su dependencia con respecto a Dios. El desarrollo formalmente perfectivo del ser humano, como término último de la acción educativa, debe ser algo que conduzca a realizar el ideal del acto creador, *similitudo formae generantis*, la imagen de Dios.

Una vez leída la tesis de Fr. García Vieyra O. P., Fray P. de Murat O. P. distinguió entre el método y la filosofía del pragmatismo pedagógico, diciendo que no aceptando su filosofía, en el método cabe hallar valores positivos. Manuel Gonzalo Casas creyó interesante una comparación entre el pragmatismo pedagógico y el soviétismo. Ismael Quiles S. J. requirió una distinción del ser de la filosofía de la acción y del pragmatismo, puesto que también, expresó, Blondel es un filósofo de la acción y no es lo que un Dewey. Oscar Travaglino respondió a lo planteado por el P. Quiles, considerando la base común de todo pragmatismo, —ya sea el lógico de Peirce y Rossi, el experimental de Dewey y el fideísta de Unamuno— que sería, en su opinión, el de un ser disuelto en la temporalidad, y agregó, respecto a lo expresado por M. G. Casas, la similitud de esta concepción metafísica con el marxismo, para quien el ser se disuelve en la historicidad de la praxis en función de la liberación del hombre de su enajenación. Terminó afirmando que si observamos la civilización técnica

alcanzada en los países donde tienen vigencia estas concepciones metafísicas, pareciera que la única forma cultural del pragmatismo, incluido el marxista y excepto el de Unamuno, fuera la técnica.

El jueves 10 se realizó la cuarta reunión con la lectura de la ponencia de Fr. Domingo Renaudière de Paulis que versó sobre *La cointuición en el tomismo*. Lo que está presente en la noción tomista de objeto del entendimiento humano, afirmó el expositor, es la distinción entre el alma como *forma* y el alma como *espíritu*, aspectos ambos que explican que en toda actividad intelectual el entendimiento opera movido por esa exigencia del alma que busca la unión con la materia individual de las cosas, bajo razón de intellectus-forma; y la otra exigencia formal del alma que es absoluta y universalizante en el entendimiento abstractivo, el intellectus-spiritus. De estos dos elementos reunidos nace la cointuición de lo universal en lo concreto y el sentido formal de toda gnoseología tomista. Reducir la gnoseología tomista a un realismo parecería tan impropio como afirmar que somos idealistas, y que el tomismo se coloca, desde el primer atisbo del ser, en un orden que trasciende todos los modos del ser mismo, y lo real y lo ideal son modos de ser, pero no son el ser como tal. El ser como realidad y el ser como idea no son el ser sin más, el *ens commune* de Santo Tomás, ni el ente de la metafísica aristotélica: el ente trasciende todos sus modos. Sería sumamente ingenuo querer superar el idealismo desde un estricto realismo del ser. Superar metafísicamente todo problema crítico es colocarse en la transcendencia metafísica del ente como tal. Finalizó Fr. R. de Paulis la lectura de su trabajo afirmando que para superar toda la problematización crítica se debe hablar de un ser que indivisamente sea tanto ideal como real, sin ser ninguno de sus modos exhaustiva y completamente, ya que desde su eminencia ontológica toda forma analogante sobrepasa y supera todos los aspectos de sus analogados, y que una vez más la analogía metafísica del ser revela su profundidad gnoseológica y nos salva de la perplejidad metafísica, la peor de las formas del escepticismo.

En la sesión de discusión la tesis expuesta precedentemente fué cuestionada por Manuel G. Casas, Fr. Domingo Basso, Guido Siaje Ramos, Fr. Alberto García Vieyra y Héctor Llambías.

En la quinta reunión de la III Semana Tomista, realizada el viernes 11 se escuchó y discutió la ponencia de Fr. Mario José Petit de Murat O. P., *Encuentro del artista con el universal en lo concreto*. El relator, a modo de preámbulo, aclaró que su trabajo no es una exposición de principios sino un ensayo acerca de temas poco frecuentados por el tomismo, dividiendo su ponencia en dos partes: 1) Breve historia de la Filosofía del Arte en los tiempos antiguos y los modernos; 2) Nexos del artista con la realidad. Después de señalar que las Bellas Artes ha sido uno de los sujetos más maltratados por los Tiempos Modernos como cuestión filosófica, indicó la mentalidad del antiguo con respecto del arte, y la del Renacimiento, en el cual uno de los nexos trascendentales del hombre, según el orador, se quebró en aquellos instantes: el hombre dejó de ser un mendigo del cosmos, de sus inagotables riquezas entitativas, para erigirse en el dispensador del último decoro de las cosas. El desvío pronto fructificó en las arbitrariedades del Manierismo, en Italia, y la pedante suficiencia, en Francia, donde los reyes, los petit-maitres y los adulones se convencen de que el esplendor insustancial de Versailles y las Tullerías continúa y supera al clacismo griego. En medio del rococó aparece el primer teorizan-

te del Arte: Alejandro Teófilo Baumgarten (1719). De su definición de la belleza, "Cognitio elegans", cuando el hombre torna alguna cosa elegante es bella, se desprenden dos graves errores: 1) identifica la belleza con la elegancia; 2) esta es un producto del arte humano. Baumgarten manifiesta hasta con el título de su tratado la superficialidad de su posición: *Esthetica*, con lo cual muestra que da por supuesto que la belleza se refiere a los sentidos, cuando en realidad conocer la potencia que la aprehende es uno de los problemas más arduos y fundamentales de esta cuestión. Que Baumgarten errara no puede extrañar; lo nefasto es que su criterio se ha estabilizado en arte como un dogma. Apenas si Hegel reacciona un tanto. Croce cambia la atribución de la elegancia a las cosas por el hombre, por la del espíritu, pero continúa el absurdo de que la belleza es producida por el hombre. Max Bense, en nuestros días, el cual trabaja con los datos del arte moderno, sigue en lo fundamental, ese criterio. En la segunda parte de su ensayo, Fr. Petit de Murat O. P. señaló los aciertos del Arte Moderno, que observó en su violenta ascésis artística y en el hallazgo de las leyes de armonía, para pasar a desarrollar de los tres nexos del arte humano con la realidad, inspiración-materia artística y leyes de armonía, el nexo, a su criterio, menos estudiado: la inspiración, en su naturaleza misma. La inspiración es, entonces, una acumulación inconsciente de simples aprehensiones llamadas también intuiciones y la simple aprehensión es un acto de la inteligencia, su contacto con el ser real. Así, el ser de las cosas, absorbido inmediatamente en la realidad sensible y los sentidos por la simple aprehensión, acto ya formalmente intelectual, relaciona de manera recia e íntima a la inteligencia humana con la realidad, universo de fuera del hombre. La última parte del trabajo, donde el relator alcanza el fin propuesto y enunciado en el título del mismo, puede resumirse con estos párrafos: 1) La sola existencia del artista es un argumento irrefutable contra el idealismo. El es, precisamente, el punto por donde la inteligencia y el espíritu de la humanidad entran en contacto vehemente, ya asombrado, ya doloroso, con la realidad de las almas y del universo. Es evidente que las entrañas del París de hoy se manifiestan en las obras de un Picasso, no en la conversación ni las fotografías de un turista; 2) Esta posesión de la realidad no es exhaustiva ni mucho menos sino sólo inicial. La forma substancial se entrega en lo sensible a modo de una extrema paradoja: cuanto más nítida se presenta tanto más abismal resulta. Luz sí, pero sin orillas en lo que tiene de propio. Su finitud comienza donde comienza la comparación con los otros seres. Cuando se nos otorga una esencia como presencia, vale como algo inefable, como un infinito relativo. De allí la oscuridad y el fondo de dolor que acompaña siempre a los más altos goces, en los grandes artistas.

El sábado 12 por la mañana Manuel Gonzalo Casas leyó su comunicación: *Ser y Presencia*. El autor sostuvo que toda experiencia humana implica el orden metafísico, pues implica la presencia del ser en general como dato fundamental de aquella. A este dato se le llama la *presencia*, y sostiene que desde el punto de vista metafísico explica la distinción entre ser y ente y desde el punto de vista gnoseológico conlleva, en la aprehensión particular de cada ente, la indicación del ser, de suyo no aprehensible sino como ente. La presencia patentiza, como ente, a los estantes sensibles que, por ella, se tornan inteligibles; pero también la presencia, entendida como lumen, pone la inteligencia del hombre en estado de apertura ontológica. Sin embargo no hay, aquí,

problema de apriorismo o a posterioridad. La presencia no es a priori, porque nadie plantea la cuestión del ser y del ente sino ante los estantes que ya están allí; tampoco es a posteriori porque no se podría plantear la cuestión sin la presencia. La presencia es simultánea a todo acto. No hay entes sin patencia en el ser; no hay ser sin revelación en los entes. El ser es, pues, una presencia. Terminó Gonzalo Casas su comunicación expresando que teniendo que interrogar un sentido, que implica de descubertura de la realidad en su verdad, alguien puede contestar a la pregunta por el ser, que no pueden responder los entes. Ese alguien es el ser que no es indeterminadamente todo, como el ser lógico o el ser común, sino determinadamente todo, como ser infinito y concreto. Este paso, que es el paso a Dios, implica la *metábasis eis allo génes*, el paso a lo otro del ente. Y de ese paso vive la inteligencia filosófica. Por eso, a la pregunta que desde la filosofía pregunta por el ser, y descubre el abismo, pregunta que tuvo su origen en la admiración de una presencia primera, sólo responderá la admiración de otra presencia final, que será la presencia definitiva. Esa presencia sería la del ser, no la del ente, y dirá su nombre con el ser: *Ego sum qui sum*.

Por la tarde del mismo día se realizó la sesión de clausura de la III Semana de Filosofía Tomista, con la lectura de la ponencia de Nimio de Anquín, *Cognición, conocimiento, alienación y sabiduría* y las cuestiones planteadas a esta comunicación por Fr. R. de Paulis, M. G. Casas, Guido S. Ramos y Julio Meinvielle. El Dr. Nimio de Anquín fundó su ponencia en dos textos de Santo Tomás. El primero de ellos es la lec. 2, q. 1., a. 3 de *In librum Boetii de Trinitate Expositio*, en donde el Doctor Angélico sólo habla de dos modos de abstracción, llamando al tercer modo que correspondería al que los tomistas habitualmente denominan tercer grado de abstracción, *separatio*. Esta consideración de Santo Tomás la interpreta N. de Anquín como algo propio dentro del sistema tomista, de tal modo que no cabría hablar en el tomismo de un tercer grado de abstracción sino de una separación metafísica. Esta posición doctrinal que el conferenciante atribuye a Tomás de Aquino, sería corroborada por un texto del *De Anima* (libro III, lect. 12 in fine), el cual corroboraría la originalidad de la solución tomista: la no existencia del tercer grado de abstracción y el hallazgo del Aquinate de la verdadera concepción metafísica. Terminó la exposición con un estudio sobre el juicio negativo en función de la doctrina gnoseológica expuesta.

OSCAR H. TRAVAGLINO

PRIMERAS JORNADAS METAFÍSICAS BONAERENSES

Los días 24, 25 y 26 de octubre tuvieron lugar en el Colegio del Salvador las primeras *Jornadas Metafísicas Bonaerenses*, organizadas por la Facultad de Filosofía del Salvador a través de un Comité Ejecutivo presidido por su Decano, el R. P. Ismael Quiles, S. I., e integrado por el Vice-Decano, R. P. Rafael López Jordán, S. I., el Prof. Dr. Juan José Izurieta Craig, que actuó como Secretario General, y los demás profesores de dicha Facultad, en calidad de vocales.

Las Jornadas se desarrollaron en torno a un tema central: *Persona y Ser*,

con el propósito concreto de contribuir a la investigación de uno de los problemas que más preocupan a la filosofía contemporánea: la experiencia de la persona en cuanto experiencia del ser: la posibilidad de hallar, en esa "experiencia metafísica" hoy admitida por numerosos filósofos, una vía segura de acceso al ser, por el camino de la interioridad.

Este propósito se cumplió a lo largo de tres días de actividad intensa, por la mañana y por la tarde, a partir de la sesión inaugural, celebrada el jueves 24 por la mañana, en la que el P. Quiles, después de dar la bienvenida a los participantes y declarar abiertas las Jornadas, expuso sintéticamente el planteo de los problemas de la persona y el ser a lo largo de la historia de la filosofía, hasta llegar al planteo de *Persona y ser en la metafísica contemporánea*, que daba título a su disertación.

Tras un breve paréntesis en que se sirvió un vino de honor, comenzó luego la Primera Sesión de Estudio, en la que se dió lectura a una comunicación enviada por el R. P. Juan Roig Gironella, Director del Instituto Filosófico de "Balmesiana" y profesor de metafísica en la Facultad Filosófica de San Cugat del Vallés (Barcelona), que tenía como tema *La descripción fenomenológica de la persona y las raíces metafísicas del ser personal*. Después de algunos comentarios sugeridos por este trabajo (pues, como es obvio, no podía ir más allá la discusión del mismo, en ausencia del autor), expuso el Pbro. J. Biturro su comunicación, que bajo el título *Persona y ser* trataba varios aspectos introductorios y delimitaba el campo del problema propuesto. Con la discusión de este trabajo, en la que participaron varios de los asistentes, se dió por terminada esta primera sesión, que fué presidida por los titulares del Comité Ejecutivo.

Por la tarde, a las 16 horas, comenzó la Segunda Sesión de Estudios, bajo la presidencia del Prof. Dr. José María de Estrada. En ella presentaron sus propias comunicaciones el R. P. Ismael Quiles, que trató acerca de *La experiencia in-sistencial como punto de partida de la metafísica*, y el Prof. Dr. Juan J. Izurrieta Craig, quien en una comunicación titulada *Metafísica y Ontología* propuso alguna modificación en la nomenclatura tradicional, reservando el nombre de metafísica sólo para el estudio del ente real en cuanto tal, y llamando Ontología a un estudio que sólo versaría sobre el ente en cuanto ente (prescindiendo de si era real, ideal o moral, según la división propuesta por el autor). A cada una de estas comunicaciones siguió un animado debate.

Por último, a las 19 horas tuvo lugar la primera sesión pública, en la que ocupó la cátedra el Profesor Doctor Angel Vasallo, de la Universidad Nacional de Buenos Aires, quien disertó sobre el *Itinerario del ser del hombre al Ser*, dando lugar también esta conferencia a un prolongado cambio de ideas.

Las actividades del viernes 25 dieron comienzo a las 10 horas con la Tercera Sesión de Estudio, bajo la presidencia del Prof. Dr. Héctor A. Llambías. En esta sesión se leyeron y comentaron las comunicaciones enviadas por el R. P. Josef de Vries (del Berchmanskolleg, en Pullach-bei-München) acerca de la *Experiencia de la Persona y Metafísica* (*Erfahrung der Person und Metaphysik*), y por la Profesora Sra. María Delia Gatica de Montiveros (de la Universidad Nacional de Cuyo) en torno al tema *Persona y Expresión*.

Por la tarde, a las 16 horas se tuvo la Cuarta Sesión de Estudios, presidida por el Prof. Dr. José María Fragueiro. En ella se leyó la comunicación enviada por el Prof. Dr. Juan Zaragüeta Bengochea, Director del Instituto "Luis Vives"

de Filosofía, de Madrid, titulada también *Persona y Ser*, y tras algunos breves comentarios se expuso una síntesis de tres trabajos enviados por el Prof. Dr. Benjamín Aybar (de la Universidad Nacional de Tucumán) titulados respectivamente: I. *La intuición del ser* (La experiencia de la persona en relación con el ser), II. *Esseidad, entidad de amor* (La esencia de la persona en relación con el ser) y III. *Amo, ergo sum* (La persona como principio de la metafísica), que ponían de manifiesto un ponderable esfuerzo de síntesis dentro de un enfoque original que trataba de superar las posiciones clásicamente irreductibles en torno a cuestiones disputadas entre los escolásticos. A continuación el Prof. Dr. José María de Estrada expuso verbalmente algunas reflexiones en cuanto a la posibilidad de encontrar el ser a través de un análisis de los juicios, y el R. P. Ricardo Delfino, S. I., sometió a la discusión de los presentes algunos aspectos originales de una concepción que viene elaborando en torno a los problemas del ser y de nuestro conocimiento del mismo, la persona, el tiempo, etc.

A las 19 horas se realizó la segunda sesión pública, que tuvo como conferenciante a Monseñor Doctor Octavio Nicolás Derisi, Rector del Instituto Universitario pro Universidad Católica, de La Plata, quien expuso el tema *Determinación y ubicación metafísica del ser temporal-histórico del hombre*, al que siguió el vivo diálogo que ha sido habitual en estas Jornadas.

El sábado 26 por la mañana se tuvo la Quinta Sesión de Estudio, en la cual, con algún apremio de tiempo, el P. Quiles sintetizó las comunicaciones enviadas, respectivamente, por el R. P. Juan B. Lotz, S. I., acerca de *La experiencia de la Persona en relación con el Ser* (Die Erfahrung der Person in Beziehung zum Sein); por el Prof. Hans Pfeil, acerca de la *Relación de valor entre persona y ser*; y por el Prof. Dr. José Ignacio Alcorta (Madrid), también titulada *Persona y Ser*, referido particularmente a "la manifestación de la persona en el ser, en virtud precisamente de la naturaleza y del modo de ser que compete a la persona". Luego expusieron, también sintéticamente, sus respectivos trabajos el Prof. Dr. Manuel B. Trias, acerca de *La esencia de la persona y la experiencia del ser*; el Prof. Dr. Armando Asti Vera, acerca de *Algunas actitudes actuales ante la metafísica*, especialmente en el campo de la filosofía de la ciencia, la logística, etc.; y el Prof. Dr. Juan Pichón-Riviere, quien abordó un aspecto sociológico del tema: *La experiencia política de la persona en relación con el ser*. La urgencia del tiempo obligó prácticamente a limitar la discusión, en esta última sesión de estudio, a sólo breves pedidos de aclaración, ya que inmediatamente debía celebrarse la Sesión pública de Clausura de las Jornadas.

Comenzó este último acto a las 11 horas, con unas breves palabras del P. Quiles, de agradecimiento a los participantes en las Jornadas y reseña general de la labor de las mismas, y a continuación ocupó la cátedra el Prof. Dr. Manuel Gonzalo Casas, de la Universidad Nacional de Tucumán, quien, bajo el título *La filosofía como pensar integral*, hizo una exposición del pensamiento del filósofo italiano Michele Federico Sciacca; tal como aparece a través de sus principales obras. Cerró el acto la disertación del propio Profesor Sciacca, acerca de *La persona como principio de la metafísica*, seguida, como en las ocasiones anteriores, de cordial discusión.

Como muy bien lo hizo resaltar el P. Quiles en esa breve síntesis final, *el diálogo* ha sido la característica principal de estas Jornadas: diálogo fecundo,

con altura, que en ningún momento hirió al circunstancial adversario y que sin duda fué provechoso a todos así para someter a crítica —y quizá en algún caso a rectificaciones o mayor precisión— las propias concepciones, como también para una mejor comprensión de las posiciones ajenas. Participaron activamente en este diálogo estudiosos de las más diversas posiciones, dentro y fuera de la escolástica, y fué siempre un diálogo vivo, matizado, lleno de interés, que sólo la urgencia del tiempo obligaba a veces a interrumpir, dejando ya establecidos los contactos para una ulterior continuación al margen de las Jornadas.

Y es realmente confortador, especialmente en estos momentos, la cantidad y calidad de la concurrencia que siguió atentamente, durante estos tres días realmente plenos, de tarea intelectual intensa y ardua, estas exposiciones y estos debates en torno a un tema de tanta hondura metafísica como era el anunciado, y al cual se ciñeron estrictamente todos los trabajos presentados. Cuando comprobamos que todavía hay un núcleo de argentinos, jóvenes y mayores, capaces de seguir con tal atención, a lo largo de tres días consecutivos, la discusión de los problemas metafísicos que afectan en lo más hondo al ser del hombre, podemos alentar esperanzas en cuanto al porvenir de nuestra patria, y cobrar ánimos para la labor que en ella espera a los intelectuales y en particular a las nuevas Universidades libres que han de convertirse en focos de serio y honesto trabajo intelectual, de estudio profundo y esforzado, como el que se ha puesto de manifiesto en estas Jornadas.

MARÍA MERCEDES BERGADÁ
De la Facultad de Filosofía
del Salvador, Buenos Aires.

FILOSOFIA DEL HOMBRE (*)

El mismo autor nos dice en su Prólogo cuál ha sido el fin de que se ha propuesto en su obra: "ofrecer las bases y las líneas directrices de una metafísica del hombre concebida como prolegómeno de toda fenomenología existencial" [...]. Pues si no se emprende la tarea de determinar la esencia y estructura del ser del hombre en su dui-unidad e integridad, hay el peligro de perderse en un mar de confusiones. No basta señalar el puesto del hombre en el universo; menester es precisar su relación con la realidad última metafísica y buscar el sentido a su existencia. Y esta existencia no sólo es la individual, sino también la histórica y la social" (pág. 16). Y en este propósito, anota el autor, "no es el afán de originalidad el que me ha movido a objetivar mi mensaje, sino la verdad, que de Dios es y a Dios concluye. Además —menester es decirlo— me he nutrido en la riquísima fuente de nuestra tradición cristiana y occidental" (pág. 11).

Lo que el brillante filósofo mejicano intenta, pues, con lo que él llama "*integralismo metafísico antropológico*" —advirtiendo que esta expresión nada tiene que ver con el espiritismo y las ciencias ocultas— no es otra cosa que

(*) FILOSOFIA DEL HOMBRE, por Agustín Basave Fernández del Valle, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957.

ahondar en todas las manifestaciones del ser del hombre —que la Antropología contemporánea ha analizado detenidamente, bien que sin transpasar generalmente el plano fenomenológico inmediato— para fundamentarlos metafísicamente desde su raíz ontológica, desde la cual logran cabal explicación y unidad.

Para ello B. estudia una tras otra las diferentes proyecciones del espíritu humano, estudio que inicia por lo común desde el enfoque analítico de los grandes filósofos contemporáneos, teniendo una especial referencia a los hispano-americanos; sometiéndolos luego a crítica, para desde ella pasar al plano metafísico estrictamente tal y llegar hasta el *ser* del hombre como a su raíz y explicación ontológica inmanente definitiva.

El autor demuestra estar bien informado —bien que nos advierte al comienzo que le molesta la anotación erudita de las obras— y saber asimilar críticamente cuanto de valioso hay en los análisis de la Filosofía contemporánea, especialmente de la Fenomenología, de la Axiología, del Existencialismo y otras corrientes del pensamiento actual, separando los auténticos aportes de las interpretaciones —a veces deformantes de los mismos— e incorporándolos a la Metafísica y Antropología tradicionales, en que encuentran su natural ubicación y fundamentación, como si la hubieran estado aguardando. Ningún problema que acucia a la Antropología contemporánea: psicológico, ético, religioso, social, histórico, etc., ha sido dejado de lado en esta empresa de B., quien no se detiene en la descripción fenomenológica de los hechos, sino que, siguiendo rigurosamente las exigencias de los mismos, trata siempre de llegar a sus causas últimas intrínsecas y extrínsecas, para darles así razón de ser desde los principios fecundos —po. que tomados del mismo ser real— de la Metafísica aristotélico-tomista y también agustiniana, cuando no de la misma Teología cristiana, desde que el ser y vida del hombre están integrados en el ser y vida sobrenaturales.

Diríamos que en todo el desarrollo de su obra el autor procede siempre en dos momentos bien marcados: *uno*, de *captación cuidadosa* de los caracteres del acontecer espiritual humano, con un estilo paradójal, de estilo pascaliano —no sin cierta *delectatio morosa*— en que subraya las notas opuestas con que dicho acontecer se manifiesta: contingente y finito y a la vez con ansias del Bien necesario e infinito, material e inclinado a los goces de la tierra con poderosos instintos y a la vez espiritual y con anhelos de cielo, mortal y deseoso de inmortalidad, material y espiritual; y *otro*, de *profundización metafísica* hasta llegar a la explicación y fundamentación ontológica del ser y actividad humanos. Dueño de una sólida formación metafísica, bebida en las mejo es fuentes greco-latino-cristianas, antiguas y modernas, B. busca luego la dilucidación inteligible y causal de tales caracteres, es decir, reencontrándola en el ser del hombre como unidad sustancial compuesta de materia y espíritu, finito y contingente, procedente del Ser infinito como de su Causa primera y ordenado a El como a su Fin o Bien trascendente sup. emo. En este punto B. ha insistido con fuerza en el *carácter religioso* de la vida y ser humano, en la integración del ser personal finito en el Ser personal infinito: cómo todas las direcciones de la persona humana se dirigen y buscan esencialmente al Ser o Persona divina, al Bien personal trascendente infinito, único capaz de colmar y perfeccionar el ser inmanente y finito de aquél. Uno de los puntos mejor logrados del libro es precisamente la demostración de cómo la vida y ser es-

pirituales del hombre están centrados en el Ser divino; y cómo, por ende, la vida temporal de la persona humana cobra cabal sentido únicamente desde su vida inmortal definitiva, integrada en Dios.

Lo original de B. está en que retorna a las tesis fundamentales de la Filosofía cristiana, aprovechando los abundantes análisis de la Filosofía contemporánea acerca de los diferentes aspectos de la vida espiritual, sometidos siempre a una crítica certera, hecha a veces al pasar. Una de las más sobresalientes sin duda es la que hace al *empirismo antisustancialista*, que pretende explicar al hombre sin un yo sustancial: demuestra allí B. con vigor y claridad cómo los mismos caracteres fenomenológicos de la actividad espiritual humana exigen un sujeto activo permanente de los mismos. El valor del libro consiste, pues, en haber reelaborado una vigorosa síntesis de las verdades centrales de la Filosofía tradicional cristiana desde la temática y analítica de la filosofía contemporánea, es decir, que partiendo desde los problemas que acucian a la conciencia del hombre actual y a través de los aportes de las tendencias más significativas de la Filosofía contemporánea —Fenomenología, Axiología, Existencialismo, Tomismo y Filosofía cristiana— críticamente discriminados y con la expresión conceptual y verbal de nuestro tiempo, el autor va recobrando apodicticamente una tras otra las grandes tesis de la Metafísica cristiana y tomista y las va ensamblando en su orgánica unidad.

Algunos conceptos, sin embargo, como por ejemplo el del tiempo y la historia, el de la sociedad y otros, hubiesen necesitado ser sometidos a un análisis más detenido y aprehendidos con mayor precisión en su justa esencia. Hubiesen logrado de ese modo toda la recueta proyección que realmente poseen para la solución de las preocupaciones de la filosofía contemporánea y de siempre. Ello obedece tal vez al hecho de que el libro ha sido elaborado un poco en la marcha, en etapas, como trabajos para ser publicados independientemente entre sí, y que luego el autor ha reunido como capítulos de su obra, unidos, eso sí, por su orgánica unidad; y de que la amplitud de su objeto: los aspectos psicológicos, éticos, sociales, religiosos, estéticos, etc., del hombre, le ha impedido a veces detenerse lo necesario en cada uno de ellos.

De todos modos, el autor ha alcanzado la meta que se propusiera, y *Filosofía del Hombre* de B. constituye sin duda alguna una de las contribuciones mejor logradas de la Antropología filosófica de la Filosofía Hispano-Americana, entroncado en la mejor tradición cristiano-europea. El autor ha logrado brindarnos una verdadera visión integral en todos sus aspectos fundamentales de la vida humana desde su raíz ontológica más profunda, en que el ser y actividad de la persona humana se organiza y logra su cabal sentido como una sustancia cóporeo espiritual-finita y activa desde el Ser infinito creador que lo saca de la nada hasta el Ser infinito, hacia el cual está esencialmente ordenado como a su Bien o Fin definitivo y en cuya posesión, alcanzada por el ejercicio de su libertad moralmente ordenada, logra su propia e inmortal plenitud.

Por lo demás, la diáfana y desbordante prosa de la obra no hace sino trasuntar en forma adecuada y placentera la riqueza y la fuerza de una concepción cuidadosamente madurada.

La obra ha sido editada en un hermoso volumen por el Fondo de Cultura Económica de Méjico.

BIBLIOGRAFIA

TEORIA COMUNISTA DEL DERECHO Y DEL ESTADO, por *Hans Kelsen*, Buenos Aires, Emecé, 1957, 350 págs.

En esta edición castellana se incluyen dos obras del A., aparecidas en inglés bajo los títulos de "The communist theory of Law" (New York, F. Praeger, 1955) y de "The political theory of Bolchevism" (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, Third Printing, 1955) y cuyo contenido, tan conexo, justifica ampliamente la publicación conjunta.

En su prefacio a la presente edición el A. destaca cuidadosamente que el problema de su libro es el valor científico de la teoría comunista del derecho y del Estado y que sus estudios "intentan una crítica científica, es decir objetiva, que no involucra ningún juicio de valor moral o político en favor o en contra del sistema social comunista" (p. 9) pero que presupone, claro está, un valor lógico, "el valor de verdad" (p. 10). No extrañarán estas precisiones a quienes conocen la posición epistemológica del A. y, en particular, sus exigencias de "pureza metódica" en punto al estudio científico del derecho y del Estado; posición y exigencias ciertamente discutibles, pero que no corresponde criticar en esta recensión. No sorprenderá tampoco al lector que el enjuiciamiento "científico" de las teorías comunistas se haga desde las teorías del A. que implican, se lo sabe, una postura contraria a todo jusnaturalismo, en el campo del derecho, y en el del Estado una marcada preferencia por la democracia liberal. Estos dos aspectos, en especial, afectan parcialmente la crítica ejercida por K. sobre las teorías examinadas; con todo, ella es muy certera y eficaz en la denuncia de las ambigüedades, incoherencias, contradicciones y, sobre todo, del oportunismo político de los diversos representantes de dichas teorías.

En la primera parte, la más extensa y quizá la más interesante de la obra, K. examina sucesivamente: la teoría del Estado y del derecho de Marx-Engels (p. 17-80); la teoría del Estado y del derecho de Lenin (p. 81-94); las teorías del derecho de Stuchka (p. 95-113), de Reisner (115-129) y de Pashukanis (139-151), el rechazo de la teoría de este último (p. 161-165); la teoría del derecho de Vishinsky (p. 167-188); la teoría del Estado y del derecho de Golunsky y Strogovich (189-207), y por último la teoría soviética del derecho internacional (p. 209-265).

En Marx y en Engels cabe advertir ya el repertorio de ambigüedades, confusiones y contradicciones que reaparece de uno u otro modo en los diversos autores soviéticos. Así p. ej. la ambigüedad del concepto de "ideología" que determina inevitables oscilaciones en las teorías del derecho y del Estado propuestas por M-E.; la confusión entre derecho y teoría del derecho; las contradicciones entre moralismo y amoralismo en la teoría del Estado o entre anarquismo político y autoritarismo económico, o entre la pretensión de cientificidad y el carácter utópico de una sociedad de comunismo perfecto sin Estado y sin derecho, etc.

En Lenin se halla el primer intento de modificar la doctrina marxista de la extinción gradual del Estado; en su conferencia sobre El Estado (1919), posterior a su conocida obra "El Estado y la Revolución" (1917), insinúa que antes de la extinción del Estado ha de desaparecer la explotación en todos los países (p. 86-87).

En los restantes autores soviéticos, estudiados sobre la base de la edición inglesa de sus principales trabajos en el volumen "Soviet Legal Philosophy", Kelsen estudia sus respectivas concepciones del derecho y destaca, en particular, el zigzageo entre tendencias normativistas y antinormativistas. En todos ellos es dable observar el curioso debate con las aporías y con las contradicciones ínsitas ya en las teorías de los fundadores.

Merece un relieve especial en esta reseña el capítulo destinado a la teoría soviética del derecho internacional, rama jurídica que plantea el problema quizá más espinoso a los juristas comunistas y, de entre ellos, al más destacado, E. A. Korovin.

La primera parte de la obra se cierra con unas conclusiones generales que resumen el resultado negativo de las tentativas de desarrollar una teoría del derecho sobre la base de la interpretación marxista de la sociedad y a la vez apuntan las razones de tal fracaso. La primera de ellas consiste en la tendencia a sustituir una interpretación normativa del derecho por una indagación sociológica de las condiciones en que el sistema normativo jurídico surge a la existencia y tiene efectividad. Kelsen subraya muy atinadamente que tiene importancia secundaria el hecho de que tal consideración sociológica atienda solamente a las condiciones económicas. Por otra parte, concluye el A., la teoría soviética del derecho, a pesar de sus pretensiones confesadas, tiene un carácter abiertamente ideológico, como consecuencia inevitable del "principio marxista de que la ciencia social en general y la ciencia del Estado y del derecho en particular tienen que ser políticas, es decir, tienen que traducirse en fórmulas que pueden ser usadas en la lucha política de un grupo contra otro".

La segunda parte de la obra (p. 271-341) se inspira en el propósito de "mostrar la paradójica contradicción que existe en el bolcheviquismo entre su teoría anarquista y su práctica totalitaria, y (de) defender la verdadera idea de la democracia contra el intento de destruirla y adulterarla presentando una dictadura de partido como la autodeterminación política de un pueblo libre" (p. 272). De acuerdo a este doble objetivo el contenido se distribuye en dos secciones: Anarquismo o totalitarismo (p. 273-313) y Democracia o dictadura de partido (p. 315-341).

En la primera sección, previo el establecimiento de algunas nociones capitales el A. examina en torno al problema del valor del Estado las posiciones

respectiva de Hegel (estatismo), Marx y Engels (anarquismo) y Lenin (bolcheviquismo); luego, se ocupa del método dialéctico en Hegel y en Stalin, y de las contradicciones en la doctrina bolchevique del Estado: ¿evolucionismo o revolucionarismo?; ¿el Estado se propone mantener o suprimir la explotación? En toda esta sección de la obra cabe destacar por su interés especial la modificación decisiva que imprime Stalin a la teoría marx-engelsiana sobre la naturaleza y las funciones del Estado proletario; modificación que va a desembocar en la aspiración a un Estado socialista mundial como último Estado.

La última sección establece con eficacia la tesis del A.: la oposición entre el sentido corriente de democracia y el régimen soviético de dictadura del proletariado que es ejercida como se sabe a través de la dictadura del partido comunista. Con todo, las conclusiones del A. en este punto resultan afectadas por una discutible identificación de democracia y demoliberalismo, ya que, en rigor, la democracia en general no es de suyo incompatible con el principio totalitario y que, además, como puede observarse históricamente en la época moderna, en el origen de la corriente democrática se encontraban presentes dos tendencias diversas determinadas por la acentuación respectiva de la libertad o de la igualdad: demoliberalismo y socialismo, que han evolucionado en parte con independencia y en parte experimentando significativas interacciones.

Los interesados en el pensamiento personal del A. hallarán dispersas en la obra precisiones doctrinales exigidas por la tarea crítica o bien por la necesidad de vindicar la "teoría pura del derecho" contra impugnaciones o errores de interpretación de parte de algunos autores soviéticos. Véase p. ej. p. 142-143; 146-147; 272-278, etc.

Tal es el contenido de esta interesante obra del distinguido jurista que editó con su elegancia y pulcritud habituales Emecé.

La traducción estuvo a cargo de Alfredo J. Weiss, para quien van estas pocas observaciones que podrán ser tenidas en cuenta en una nueva edición. No sé qué término usará el texto inglés para traducir el alemán "behaftet", pero el sentido de éste, sobre todo en tal contexto (p. 59), sería más bien el de "afectado (por)". Tampoco conozco el término inglés que traduce por "municipal" (p. 247-248), mas el sentido ha de ser muy probablemente otro. Por último, el pasaje correspondiente a la pág. 278 in medio, quizá más por error tipográfico que por defecto de traducción, resulta tal como está ininteligible. lo que es de lamentar dada la importancia del contexto.

GUIDO SOAJE RAMOS

EXPRESION FILOSOFICA Y LITERARIA DE ESPAÑA, por *Adolfo Muñoz Alonso*, f. 18.5 x 11 cm., 307 pp., Juan Flors, Barcelona, 1956.

Es éste un libro de divulgación, escrito con fuego patriótico y no exento de una actitud apologética, que hace justicia a los valores filosóficos y literarios de España. Dividida la obra en dos partes, se dedica la primera a la exposición del pensamiento filosófico. En breves capítulos de títulos ingeniosos son reseñadas cronológicamente las figuras de primer orden y muchas

secundarias. Comienza la nómina con Séneca, cuyo personalismo será el denominador común de toda la filosofía española; le sigue San Isidoro, "figura asombrosa en la historia del pensamiento español, sin la cual el pensamiento occidental no estará del todo atendido" (p. 10). Entre las influencias musulmanas, el autor trata a Averroes, Avicibrón y otros, y lógicamente, a estos nombres siguen los mozárabes. Se lee una apología de Ramón Lull, "escritor prodigioso, gloria de Cataluña, honra de España" (p. 35), con quien "clausura sus días la Edad Media, a lo menos en España, y se gira el pórtico al Renacimiento" (p. 39). Afirma el autor que "El Renacimiento Filosófico en España... persigue desde su primera luz la conciliación y el abrazo de Platón y de Aristóteles, que domina el pensamiento español" (p. 40). Fox Morcillo representa lo que podría llamarse "platonismo español", y junto con él, Fray Luis de León, en quien "la gloria del poeta ha oscurecido la que como teólogo y como filósofo merece" (p. 49). Bajo el título de "Escolasticismo a la española" se ocupa el autor de los pensadores jesuitas y dominicanos, en especial de Francisco Suárez "el más ilustre filósofo jesuita" y de Francisco de Vitoria, "el que más universal renombre ha alcanzado" en su orden. Luis Vives "queda como la figura más ilustre en la filosofía española del Renacimiento" (p. 70). Pasando por alto otros capítulos se llega al dedicado al siglo XVIII y mitad del XIX, período que es "no sólo una ruptura con la corriente europea, es también un corte con los constantes de la filosofía española" (p. 84). Y avanzando en el siglo pasado, alaba el autor el magisterio de don Marcelino Menéndez Pelayo, cuyo pensamiento filosófico "aparece como iluminando y elevando toda su labor literaria y apologética" (p. 100). Y en rápida reseña de autores, entre los que se mencionan al P. Ceferino González y Donoso Cortés, llegamos al "Reencuentro con la tradición", en la obra de Jaime Balnes, "el mayor filósofo español del siglo XIX" (p. 115). Concluye la primera parte con los capítulos dedicados al siglo XX, que "ofrece perspectivas más consoladoras para la filosofía española o cuando menos para la Filosofía en España, que el siglo pasado" (p. 117). En dichos capítulos se encuentra una visión panorámica fiel y sucinta de la filosofía actual, y se nos anticipa que "El ritmo de la filosofía española en nuestro siglo es inapresable si no se acierta a sorprender en sus movimientos el influjo o el contraste de la verdad católica" (p. 118). En rápido desfile pasan Amor Ruibal, Unamuno, García Morente, Bonilla y San Martín, Bullón, Turró, Ortega y Gasset, Marías, Vela, García Bacca, Xirau, los pensadores de la Compañía de Jesús, los dominicanos, los agustianos y franciscanos, carmelitas y mercedarios. Entre los filósofos "independientes", es decir, aquéllos "que escriben y piensan desde su situación católica militante", están Zaragüeta y Roquer, y de los profesores "oficiales" de Filosofía, se destacan González Álvarez, Leopoldo Palacios, Carreras Artau... y sigue la nómina, cada vez más apretada, como si el autor tuviera prisa por llegar al final. Xubiri y d'Ors merecen cita especial, ya que con Ortega "pueden ser tenidos como la presentación de la "originalidad" del pensamiento filosófico de la España actual" (p. 143). Y se cierra la primera parte con una frase paradójica, como muchas de Muñoz Alonso: "La expresión filosófica de España está en la originalidad con que se descubren aspectos de la verdad, no en velar el rostro de la verdad por afán de originalidades" (p. 146).

El plan de la segunda parte está determinado por los tres géneros litera-

qués de Santillana, Boscán, son expuestos brevemente, con transcripción de los fragmentos más conocidos. En páginas plenas de entusiasmo estudia el Es un ágil y ameno relato de la literatura española: el juglar "enamorado de su oficio", el poema del Cid, "símbolo del pueblo español y de su historia" (p. 153), los romances, los poemas de Berceo, el Arcipreste de Hita, el Marqués con sus divisiones de lírica y épica, drama y comedia, didáctica y novela. autor a Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Francisco de Herrera (p. 178-85). La mayor originalidad del relato está en los títulos: "La poesía española, lengua de cilicio y de ángeles", "La poesía española, luz de fondo", "...lágrimas de las cosas", "Los ecos de una voz". En el capítulo dedicado al Romanticismo, se leen fragmentos de Espronceda y una rima de Becquer; la poesía tiene "ritmo de prosa" con Campoamor, Núñez de Arce y otros, y es "castidad del modernismo" con Rubén Darío, "recreador de poesía en forma, en fondo y en inspiración" (p. 202). Por fin, es "La poesía española, rama siempre florida" en nuestro siglo, con Antonio Machado —a quien trata el autor con frases emocionadas—, con Juan Ramón Jiménez, cuya poesía ha ido desencarnándose de elementos sensibles, "hasta quedar en su savia más pura y virgen, más limpia y desnuda" (p. 210), con García Lorca, "el poeta de la elegancia de las cosas, antes de que la serpiente hablara", con Pedro Salinas, Guillén, Alberti y Vicente Aleixandre, que aparece como el maestro de los poetas actuales.

Desde el Auto de los Reyes Magos, Muñoz Alonso pasa revista al teatro español, que es de origen religioso. Gómez Manrique abre la lista de autores, seguido por Juan del Encina, Fernando de Rojas, y los prelopidistas, hasta que el teatro español se encuentra a sí mismo" con Lope de Vega, y se prolonga con Tirso de Molina y Ruiz de Alarcón. El segundo período de la Edad de Oro está representado por Calderón de la Barca y otros autores de menor importancia. El siglo XVIII, "de signo francés" anuncia la decadencia del teatro español. Potrotipos del teatro romántico español son el Duque de Rivas, García Gutiérrez, Hartzenbusch, Bretón de los Herreros y José Zorrilla. Se continúa con la corriente realista "La prevista demudación", y se cierra la serie con un capítulo sobre el fecundo don Jacinto Benavente (p. 256-60), en el que se mencionan, al pasar, los Alvarez Quintero, Muñoz Seca y otros.

Es la prosa castellana "expresión legionaria", por cuanto la dominación romana impuso "todo el peso, virtudes, galanura y transfondo ideológico y formal de la lengua del Lacio" (p. 261). Y es "expresión jurídica con Alfonso X, "expresividad didáctica con don Juan Manuel y las Crónicas, "expresión de la fantasía" en la novela de Juan Rodríguez del Padrón y Diego de San Pedro. Llegamos así al siglo XVI. "el de la máxima gloria para la prosa española" (p. 270) por obra de Juan de Valdés, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Santa Teresa "ejemplar único", Fray Luis de Granada, el P. Mariana, y muchos otros. Miguel de Cervantes, Mateo Alemán y Francisco de Quevedo hacen de la prosa española "el símbolo universal", y está "en trance de peligro en el siglo XVIII, que es "algo así como la institucionalidad de la literatura" (p. 287); se vuelve "expresión realista" con Alarcón, Pereda y Pérez Galdós, y es con Menéndez Pelayo, "savia de la tradición cultural". La generación del 98 se caracteriza por el denominador común de afán de renovación" (p. 299). Y el libro concluye con el capítulo "Las dos caras de la prosa española actual" con una frase que es expresión del deseo del autor.: "Si la literatura española

retorna de la ignorancia teológica actual al tesoro de nuestros clásicos, la expresión literaria de España puede volver a ser revelación europea de nuestra capacidad creadora de valores" (p. 307).

El libro de Muñoz Alonso es de agradable y rápida lectura, desprovisto de todo afán de erudición; no hay en él monótona enumeración de obras ni fechas, salvo las imprescindibles para mantener el hilo conductor de la historia. Sólo algún lector no habituado al estilo ágil y brillante del autor, podría señalar la abundancia de adjetivos. Quienes deseen tomar contacto con el pensamiento español hallarán en esta obra un incentivo para penetrar más profundamente en los tesoros de la lengua castellana, y una guía segura para no perderse entre la multitud de pensadores hispanos.

CELIA GALINDEZ DE CATURELLI

IL PROBLEMA DELL' ORIGINE DELL' ANIMA INTELLETTIVA SECONDO ANTONIO ROSMINI, por *Clemente Riva*, f. 22 x 16 cm., 194 pp., Collana di studi Filosofici Rosmiani, "Sodalitas", Milano, 1956.

A la ya inmensa bibliografía sobre el pensamiento —cada día más actualizado— de Antonio Rosmini, se suma esta interesante obra sobre el problema del origen del alma intelectual que, como se sabe, ha sido tema discutido dentro de la misma escuela del maestro Roveretano. Con gran prudencia y de acuerdo a una exigencia de método expositivo, Riva, en la primera parte de su obra, hace una exposición cuidada del pensamiento patrístico antes y después de San Agustín acerca del origen del alma y luego en los escolásticos principalmente en Santo Tomás; más adelante hace una ligera incursión en la filosofía moderna y contemporánea para culminar con la doctrina de la Iglesia. Con esta preparación, Riva inicia una penetración cuidada y meticulosa en la doctrina de Rosmini que se lee con provecho y va a resumirse en pocas tesis esenciales: Ante todo, el hombre es consciente de tener una sola alma pues la misma multiplicidad de operaciones piden una única raíz en la cual se fundan; estas facultades pertenecen a dos órdenes: sensitivo e intelectual que, desde el primer instante —tesis sostenida por el autor a lo largo de la obra— están unidas en un único principio, el principio racional. Mientras el principio sensitivo está ligado a la materia, el principio intelectual es una realidad espiritual que intuye el ser; pero este principio intuente viene directamente de Dios por creación inmediata y directa; es decir que, desde el mismo instante en que es generado el embrión, Dios crea el principio intelectual "sintetizante con el principio sensitivo" y entonces la unión de los dos principios no depende de ellos mismos sino de la creación divina. Por este acto creativo adviene lo que Rosmini llama la "percepción fundamental", acto primero substancial por el que es constituido el hombre; de modo que, según la interpretación de Riva (que tiene mucho de personal) "la realidad sensitiva *no deviene* racional, sino *existe* desde el comienzo unificada en el principio humano" (p. 175); entonces no habría un verdadero devenir, sino meramente *dialéctico* en la intención de Rosmini y así podemos hablar (según Riva) de una elevación y de un "trasnaturamento"

del principio sensitivo. La exposición también debe solucionar el problema de la unión alma-cuerpo y, en base a los textos rosminianos y en parte también a las investigaciones de Zavalloni, opina Riva que "A mí me parece, ... que la exigencia metafísica de la unidad de la forma debe ser salvada sin sacrificar el hecho de experiencia que hace inclinar al pluralismo" (p. 181) y, en tal caso, se da una síntesis de formas en una y "la exigencia metafísica de la unidad de un individuo puede ser salvada y conciliada por la doctrina rosminiana de la percepción fundamental, o sea de la absorción, por la cual la forma más noble asocia y *unifica substancialmente* a sí las formas inferiores, confiriéndoles actividad o potencia radical en la unidad del principio unificador sin destruirle o anularle, lo que repugnaba" (p. 182); de modo que para Rosmini, según esta interpretación, el principio intelectual encuentra elementos que ya son activos en la materia y sin destruirlos *los absorbe en sí* substancialmente desde el instante en que se constituye el embrión. Creemos que esta es la tesis fundamental del libro, obra metodológicamente bien llevada que implica una posición muy personal respecto de Rosmini y una interpretación de cuya veracidad y exactitud la última palabra la dirán los textos. Pero más allá de la interpretación textual, el libro de Clemente Riva se lee con provecho efectivo porque incita al estudio serio de Rosmini, pensador que, por obra principalmente de los espiritualistas cristianos italianos, franceses, portugueses y españoles, ha comenzado a desbordar hace tiempo las fronteras de su patria.

ALBERTO CATURELLI

DA "TALETE" AL "MENONE" DI PLATONE, por Gallo Galli, f. 24 x 17 cm., 135 pp., Biblioteca filosofica e pedagogica de Il Saggiatore, Editrice Gheroni, Torino, s/f.

Esta obra consta de tres partes: Sobre los presofistas, sobre el descubrimiento del hombre y sobre los diálogos antisofísticos de Platón y, como ya puede adivinarse por su plan general, el hombre es el tema principal. Galli hace notar en las primeras páginas que distingue a los griegos "el sentido fortísimo del valor del hombre", pero también la ausencia de trascendencia en la religión y el mismo mundo de la cultura que jamás expresa un mundo superior al humano (p. 3). Este tema fundamental pero ya muy investigado y conocido motiva las primeras precisiones del tema que se desarrolla luego en una exposición del pensamiento de la escuela de Mileto. En realidad no vale la pena hacer (como nos gusta generalmente) una exposición detallada de toda la obra porque no tiene originalidad salvo algunas observaciones que matizan su desarrollo. Siempre en esta perspectiva, la exposición más interesante es la de la escuela pitagórica (p. 16-24); prosigue luego con Heráclito en quien aparece la más fuerte exigencia de la multiplicidad (p. 25-30) y la exigencia de eternidad del ser en los eleatas (p. 30-41) para pasar después al análisis del pensamiento de Empédocles de quien dice Galli al concluir que "valoriza el principio de identidad de Parménides, pero lo aplica a la pluralidad de los elementos y de las pequeñas partes" y también con él comienza la doctrina

del conocimiento (p. 50). Al cabo de la exposición de la escuela atomística expone a Anaxágoras con quien viene a cumplirse el proceso de diferenciación de los dos elementos fundamentales puestos por la conciencia naturalística propia de la filosofía anterior a los sofistas, la materia, y el principio metafísico activo de la realidad (p. 59); en este sentido, la filosofía de Anaxágoras se presenta "como la más madura expresión de la filosofía presocrática".

Con los sofistas adviene el descubrimiento del hombre quienes constituyen no una escuela, sino una corriente de pensamiento en la que cabían doctrinas diferentes; constituye un error, sostiene Galli, creer que el materialismo es el carácter general de la filosofía presocrática o el mero subjetivismo como afirmó Loëll; parece más exacto hablar de un naturalismo, de una coexistencia de la materia y del espíritu en una realidad única que es la naturaleza (p. 73) y, por otra parte, debe notarse la importancia que adquiere la actividad práctica como conquista de lo útil (p. 74). Llegamos así hasta el más grande, de todos los sofistas: Sócrates, pero quien a su vez, contra la sofística, reindica el valor objetivo del sujeto como principio de valores absolutos. En Sócrates resurge la metafísica (p. 79) porque el bien moral es "el instinto más profundo de la vida" y también "es el principio y esencia de la realidad"; de ahí que en Sócrates lo más constante es la "tensión hacia la absoluta verdad" (p. 82), el descubrimiento del *otro* y la conciencia de la ignorancia.

Platón es el objeto de la tercera parte del libro en la que Galli simplemente expone el contenido especulativo en general de los diálogos socráticos menores en los cuales Platón se propone problemas exclusivamente éticos. Así destilan las sucesivas exposiciones del *Ion* (p. 91 ss), *Hippias menor*, *Lajes*, *Cármides*, *Lysis*, *Eutifrón*, la *Apología*, *Critón*, *Protágoras* hasta el *Gorgias* y el *Menon* (p. 108 ss) cuya semejanza de tema y cuyas diferencias son puesta de relieve. El *Menón* se sitúa, en realidad, en una posición intermedia entre el pensamiento socrático y la doctrina de las ideas (p. 134). Así concluye este libro útil para "repasar" (como dicen los estudiantes) el pensamiento griego.

ALBERTO CATURELLI

INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI PLATONE, por *Alexandre Koyre*, f. 18,5 x 12,5 cm., 241 pp., Prefazioni di León Robin, trad. ital., de Livio Sichirollo, Vallecchi, Firenze, 1956.

Como lo hace notar León Robin, la obra de Koyré dedica una parte, la primera, a la explicación de la esencia del diálogo platónico y, la segunda, al sentido político de la filosofía de Platón. "Leer a Platón, dice Koyré, es un verdadero placer, diré sin más, una alegría intensa" (p. 23); evidentemente él ha gustado largo tiempo y cotidianamente de ese placer de acuerdo a la soltura y maestría que demuestra frente a los textos del venerable filósofo. Los problemas que plantea Sócrates casi siempre carecen de solución o, al menos, de la clara solución que quisiera el lector; es que el propósito de Sócrates es solamente preguntar el parecer de los otros y, de su parte, sólo una cosa es segura: el no saber nada. De ahí que el diálogo socrático no intenta enseñar

o exponer una doctrina, sino más bien otorgar una lección de método (p. 25); pero aquí se trata de un *diálogo interno* que implica un mensaje de vida, no de doctrina; Koyré recuerda expresamente que “el lector moderno no debe olvidar que es el lector del diálogo y no el interlocutor de Sócrates, porque si Sócrates se burla... de sus interlocutores, Platón no se burla jamás de su lector” (p. 27). Es, sin duda, lugar común, la perfección formal de estos diálogos, “maravillosas composiciones dramáticas” y si son composiciones dramáticas, es evidente que “no se representa en abstracto” (p. 28) sino que en el drama el espectador-actor tiene una parte importantísima y el público debe colaborar con el autor; y aún hay un tercer elemento: el lector-auditor. Y así, todo diálogo implica una conclusión que indudablemente no es formulada por Sócrates, pero que el lector-auditor tiene el deber y la posibilidad de formular. Entonces, la incompletitud de los diálogos es exigencia de esfuerzo personal de parte del lector-auditor. Así Koyré desarrolla su estudio analizando el *Menón* que concluye en un fracaso; pero quienes hemos *asistido* al diálogo hemos de reconocer que la responsabilidad del fracaso no corresponde ya a Sócrates sino exclusivamente a Menón (p. 44), porque es poco decir que Menón no ha comprendido; Menón no puede comprender porque *no sabe pensar* y la ciencia consiste, precisamente, en el pensar correctamente de acuerdo con la verdad; Menón en retórico, no filósofo, no le importa la verdad. Aunque la conclusión no sea explícita, para nosotros la respuesta es clara; “sí, la virtud se enseña, porque es ciencia. Pero, ciertamente, no se la enseña a Menón” (p. 49).

A diferencia de Menón, Protágoras tiene doctrina a la que sabe sostener con seriedad y, por eso, Sócrates se ve obligado a exponer la propia; y Koyré ilustra su tesis de la primera parte con la exposición, muy bella, del *Teeteto* que, juntamente con los otros dos diálogos, son los elegidos para el desarrollo que hemos presentado en síntesis al lector. De este modo, según Koyré, busca Platón poner a prueba una cultura para fundar una aristocracia intelectual y moral que desarrolle a la comunidad política (cf. el Prefacio de L. Robin, sobre este punto). La segunda parte de la obra estudia las relaciones entre política y filosofía en cuanto, para Platón, filosofía y política son una sola cosa, un problema único, como lo atestigua la misma muerte de Sócrates, quien murió porque era filósofo y porque en la ciudad injusta no había lugar para quien practicaba la justicia. Se impone, por tanto, educar a la Ciudad, pero esta educación, “supone e implica preliminarmente una reforma de la educación” (p. 115); en este sentido la formación filosófica es la más válida para formar *élites*; el hombre se comporta, sostiene Koyré, como una pequeña Ciudad (*micropolis*) y la Ciudad misma como un hombre grande; pero esta Ciudad pertenece al reino de lo inteligible (la ciudad justa). La justicia es, pues, el verdadero bien del alma y de la ciudad: entonces comprendemos que “tanto para el hombre como para la Ciudad, la salvación y la felicidad consisten en el ser dirigidos, gobernados y dominados por la razón, o sea por aquello que hay propiamente divino en el alma, y que la suprema infelicidad del hombre y de la Ciudad es la tiranía” (p. 194). Para Platón, la “historia real de las instituciones no coincide del todo con su génesis ideal” (p. 196), pero la pregunta fundamental —para Koyré— es si la Ciudad podrá ser o no salvada por el filósofo; “nosotros no lo sabemos, dice, pero lo que es verdadero es que en él está la única esperanza de salvación” (p. 198). Pero la intención de Koyré va más lejos y ve en la “extraordinaria actualidad... del pensamiento político

de Platón" un modelo para el mundo actual, para la educación de la Ciudad actual, preservada de tiranos y demagogos, de la discordia y el odio; "en la crisis que sacude al mundo, el mensaje de Platón, tan rico en enseñanza, debería todavía ser meditado" (p. 203). Así concluye Koyré esta obra muy interesante en todos sus aspectos. Para nosotros, lo más valioso es la primera parte, es decir, el tratado del *diálogo filosófico* como drama vivo y concreto. Este aspecto del libro es lo más agudo, útil para quienes quieran *penetrar* verdaderamente, concretamente, en los siempre maravillosos diálogos platónicos.

ALBERTO CATURELLI

SANCTUS THOMAS AQ.: SUMMA CONTRA GENTILES, L. IV, texte de l'edition leonine, traduction de R. Bernier et de F. Kerovanton, P. Lethielleux, París, 1957.

La editorial Lethielleux de París acaba de publicar el cuarto tomo de la edición latino-francesa de la *Summa Contra Gentiles*, que contiene el IV y último libro de esta obra de Sto. Tomás. El libro IV de la *Contra Gentiles* comprende el estudio de Dios, tal como El mismo lo ha revelado, su obra de Redención realizada por el Verbo encarnado y, como fruto de ésta, la santificación y perfeccionamiento sobrenatural del hombre por participación de la vida de Dios.

Anteriormente ya habían salido los libros II y III. Sólo resta ahora la publicación del libro I para completar la obra.

Los caracteres de este tomo son los mismos que señalamos en los dos tomos anteriores, que comentamos en esta misma revista (SAPIENTIA, Nº 35, páginas 61-62, enero-marzo de 1955).

El texto latino adoptado es el de la edición crítica vaticana, vulgarmente llamada *leonina*, por haber sido emprendida bajo los auspicios del Papa León XIII. La traducción francesa y la presentación del texto han sido cuidadosamente preparadas por un grupo de PP. Dominicos franceses. Este tomo ha estado a cargo de los PP. Bernier y Kerovanton.

Del mismo modo que en los anteriores, también en este tomo los capítulos han sido divididos en párrafos numerados según las partes en él contenidas; facilitándose así la lectura y comprensión del contenido de los mismos.

Los lugares de los textos transcritos o aludidos por el Angélico Doctor, tomados de la Sda. Escritura, de los SS. Padres y otros autores, están citados dentro del mismo texto, entre paréntesis. Con tipos de letras sobresalientes se destacan las ideas principales.

La antigua casa Lethielleux, benemérita de la Iglesia, ofrece el tomo en un hermoso formato grande, elegantemente impreso y presentado, como los anteriores.

La obra está enriquecida con un Índice de materias, que ayuda a su mejor utilización.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

CRONICA

ARGENTINA

El doctor Nimio de Anquín ha dado un curso de ocho clases en el Instituto Universitario Santo Tomás de Aquino, Tucumán, del 4 al 12 de noviembre. Tema: *El sistema de Hegel hasta la Fenomenología del Espíritu*.

—En Córdoba, del 3 al 5 de octubre, el profesor Miguel F. Sciacca, dictó cuatro conferencias: *la Filosofía de la Historia en su dogmatismo; la Filosofía de la Historia en su concepto crítico; la Filosofía de la Historia en su concepto cristiano y Valutazione critica dell'Umanesimo e del Rinascimento*.

—Invitado por la Pontífica Universidad Católica de Chile, el Dr. Alberto Caturelli dió en los días 22, 23 y 24 de octubre tres conferencias sobre los siguientes temas: *la Filosofía de la Historia de San Agustín y el mundo actual; el tiempo de la Historia en San Agustín y en el pensamiento actual; Donoso Cortés, teólogo de la Historia*.

—El Rector del Instituto Pro-Universidad Católica de La Plata, Mons. Dr. Octavio N. Derisi, pronunció dos

conferencias en la Biblioteca Bernardino Rivadavia de Bahía Blanca, los días 11 y 12 de Noviembre: 1) *La Universidad. Su esencia y su vida específica*; 2) *Las Universidades Católicas en Estados Unidos de América del Norte*.

—*Xenium*, Revista de Filosofía que dirige el Profesor Alberto Caturelli, en su número 4 nos ofrece un trabajo de Sciacca: *Silencio, palabra, lenguaje*, y otro, firmado por Luis E. Carranza Lamas sobre *La predicación cualitativa axiológica*.

ALEMANIA

En enero de 1957, falleció Viktor F. von Weizäcker. Figura mundial en el ámbito de la medicina, la profundización de lo implicado en su especialidad le llevó a las disciplinas filosóficas.

—Con ocasión de un nuevo aniversario de la Universidad de Fribourg-en-Brisgau, M. Heidegger pronunció cinco "Mittwoch-Vorträge" sobre el tema: *Die Grundsätze der Logik*.

—Del 9 al 12 de octubre se realizó la octava *Mediävistentagung* que organiza el *Thomas-Institute* de la Uni-

versidad de Colonia. Tema: *Oriente y Occidente en la Edad Media*.

CANADA

Del 10 al 12 de junio se realizó en Ottawa el *Primer Congreso Canadiense de Filosofía*.

BELGICA

El número 41 de la *Revue Internationale de Philosophie* constituye una contribución al Diccionario Internacional de términos fundamentales de la Filosofía y el Pensamiento Político. Contiene seis colaboraciones sobre los sentidos del término *Justicia* en las distintas tradiciones filosóficas y nacionales. En lo que respecta a la lengua española, el trabajo es firmado por Luis Recaséns Siches.

ESPAÑA

La Cátedra de Psicología General de la Universidad de Madrid ha sido conferida al Prof. Mariano Yela Granizo.

—El premio "Raimundo Lu'io" ha sido otorgado a José María Rubert Candau por su libro *El sentido último de la vida*.

—La Editorial Herder anuncia la aparición en Barcelona de *Orbis Catholicus*, revista ibero-americana. Será una publicación mensual con tres secciones: Doctrinal, Informativa y Bibliográfica.

—El número 63 de la *Revista de Filosofía* (Instituto Luis Vives) nos informa abundantemente en las páginas 567-601, sobre la Cuarta Semana Española de Filosofía, tenida en Madrid

del 24 al 30 de abril de 1957 sobre el tema general *La forma*. Esperamos en breve la publicación de las Actas.

—Del 10 al 15 de septiembre se celebró en Madrid el *VII Congreso Católico Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica*. Tema del Congreso: *Conducta Religiosa y Salud Mental*. Fruto de este Congreso fué, entre otros, la constitución de una Sociedad Católica Internacional de Estudios Psicológicos, cuya presidencia ejerce el Dr. López-Ibor.

FRANCIA

En agosto de 1957, falleció Pierre-Albert Lachière-Rey, conocido por sus trabajos en Historia de la Filosofía, en especial por su obra sobre *El Idealismo Kantiano*.

—Ha fallecido J. Vrin, el conocido editor francés que dió su nombre a la *Librairie Philosophique*.

HUNGRIA

El 4 de marzo de 1957, falleció el R. P. Alejandro Horvath, que había sido profesor en el "Angelicum" de Roma.

HOLANDA

M. A. Van Melsen ocupa la Cátedra de Filosofía en la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Católica de Nimega.

INGLATERRA

Gilbert Murray, mundialmente conocido he'enista, falleció en Oxford, el 20 de mayo. La Filosofía le es deu-

dora de excelentes traducciones y comentarios sobre pensadores griegos.

ITALIA

Los Padres Franciscanos de Quaracchi acaban de publicar el *Cuarto Libro de las Sentencias*, de Alejandro de Halés.

—Bajo los cuidados de R. Amerio se ha publicado el texto crítico latino y la traducción italiana de la obra de Camapanella: *Magia e Grazia, Theologicorum Liber XIV*, Roma Istituto di Studi Filosofici.

—La Circular número 3 nos adelanta que en el *XII Congreso Internacional de Filosofía* que se tendrá en Venecia, del 12 al 18 de septiembre de 1958, los temas para las *Reuniones Plenarias* son los siguientes: 1) *Hombr e y Naturaleza*; 2) *Libertad y Valor*; 3) *Lógica, Lenguaje y Comunicación*. Se preveen además dos secciones: una, dedicada al *Aristotelismo paduano: conexiones y desarrollos*; otra, a *Las filosofías orientales y el pensamiento occidental*. Se sabe también que el día antes de la apertura del Congreso se realizará en Padua un *Symposium sobre Fenomenología*, organizado por los Archivos - Husserl, de Lovaina, y el día siguiente a la clausura se realizará en Venecia un *Symposium sobre Estética* y otro sobre *Humanismo y Simbolismo*.

SUIZA

Con el número 40 (octubre-diciembre 1956), *Dialectica*, Revista Internacional de Filosofía del Conocimiento, cumplió diez años de vida. Con este motivo la Dirección pensó marcar este acontecimiento con la publicación en 1957 de dos números dobles, 41/42 y 43/44 que corresponden a los cuatro números de 1957, pero los exceden en la cantidad del material entregado. En el primero de los números dobles, 41/42, los trabajos son preferentemente científicos y se clasifican bajo los siguientes títulos: *Generalidades Metodológicas* (Gonseth y Perelman); *Física* (Pauli, Rossel, Destouches, König); *Metodología de la Lógica y de las Matemáticas* (Dubarle, Bouligand, Guggenheimer, Dugué); *Ciencias Humanas* (Ruesch, Monnier, Herrick, Bühler, Servais). El segundo número, 43/44, de predominancia filosófica, contiene las siguientes secciones: *De la Ciencia a la Filosofía* (Bernays, Blanc, Mercier); *Razón* (Bayer, Rougier, Paris, Reidemeister, Dupréel); *Conocimiento y Probabilidades* (Popper, Moch, Nolfi); *Valor filosófico de la Geometría* (Gagnebin). Felicitamos cordialmente a *Dialectica*. Y deseamos que Ferdinand Gonseth pueda realizar su plan para los próximos diez años (P. 8, núms. 41/42).

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

PRESENTA:

El nuevo CATECISMO CATOLICO en su segunda edición
En rústica, m\$n. 43.— En tela, m\$n. 57.—

La obra tan esperada de JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, S. T.
Profesor de la Universidad de Innsbruck

C A T E Q U E T I C A

Finalidad y método de la instrucción religiosa

En rústica, m\$n. 125.— En tela, m\$n. 157.—

El TERCER TOMO del Comentario a la Sagrada Escritura

V E R B U M D E I

Introducción al Nuevo Testamento y los Comentarios a los Cuatro Evangelios
En tela, m\$n. 375.—

De Heinrich SCHUMACHER, Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento

E L V I G O R D E L A I G L E S I A P R I M I T I V A

En rústica, m\$n. 48.—

LIBRERIA CARLOS LOHLE

JOLIVET, R.: <i>Metafísica (Tratado de Filosofía, t. III)</i>	\$ 150.—
— <i>Psicología (Tratado de Filosofía, t. II)</i>	„ 130.—
BERGSON, H.: <i>Ecrits et Paroles (Textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide)</i> ..	„ 124.80
DE VOGEL, C. J.: <i>Greek Philosophy. A Collection of Texts (Selected and supplied with some Notes and Explanations) vol. I: Thales to Plato</i> , tela	„ 294.—
— vol. II: <i>Aristotle, the Early Peripatetic School and the Early Academy</i> , tela ..	„ 210.—
DE TONQUEDES, J.: <i>La Philosophie de la Nature</i>	„ 72.—
DUBARLE, P.: <i>Initiation à la Logique</i>	„ 182.—
EGOLE, J.: <i>La Métaphysique de l'Etre dans la Philosophie de Louis Lavelle</i>	„ 232.—
HAYEN, A.: <i>La Communication de l'Etre d'après Saint Thomas d'Aquin. T. I: La Métaphysique d'un Théologien</i>	„ 108.—
PUCELLE, J.: <i>La Source des Valeurs</i>	„ 109.20
HUSSERL, E.: <i>Logique formelle et Logique transcendante</i>	„ 182.—
RODIER, G.: <i>Etudes de Philosophie grecque</i>	„ 234.—
ROURE, M. L.: <i>Logique et Métalogique (Essai sur la Structure et les Frontières de la Pensée logique)</i>	„ 124.80
RECHERCHES et DEBATS: Jacques Maritain (Por De Finance, L. Gardet, Mgr. Journet, O. Lacombe, etc.)	„ 65.—
BOCHENSKI, I. M.: <i>Los Métodos Actuales del Pensamiento</i>	„ 66.—
— <i>Ancient Formal Logic</i>	„ 168.—
CASSIRER, E.: <i>El Problema del Conocimiento, t. III: Los Sistemas Poskantianos</i> ..	„ 168.—
GOMEZ NOGALES, S.: <i>Horizontes de la Metafísica Aristotélica</i>	„ 124.60
ORTEGA y GASSET, J.: <i>¿Qué es Filosofía?</i>	„ 70.—
JAEGER, W.: <i>Paidia. Los Ideales de la Cultura Griega</i>	„ 400.—
PAOLO LAMANNA, E.: <i>Historia de la Filosofía, t. I: El Pensamiento Antiguo</i> ..	„ 75.—

SOLICITE EL SUPLEMENTO Nº 1 DE NUESTRO CATALOGO DE FILOSOFIA

VIAMONTE 795

BUENOS AIRES

TEL. 32-6239